Clásicos de la Libertad



BERTRAND DE JOUVENEL

SOBRE EL PODER

Historia natural de su crecimiento

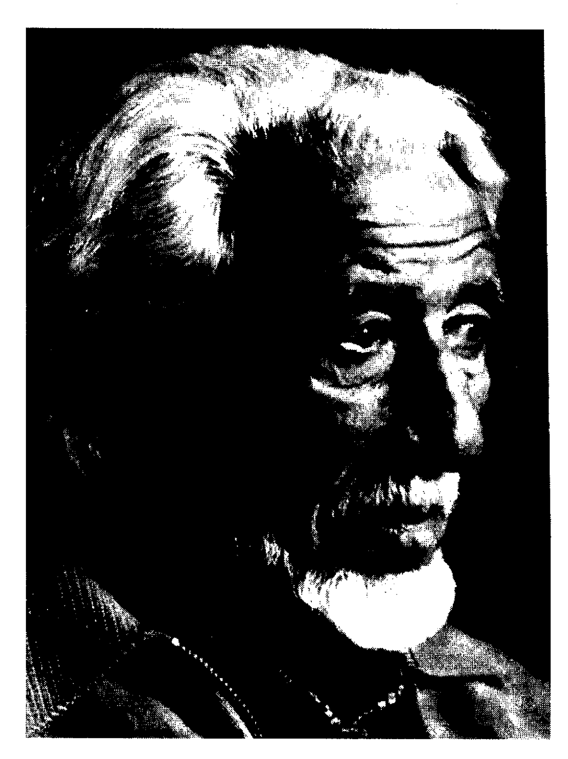
UNIÓN EDITORIAL

Clásicos de la Libertad

EN LA MISMA COLECCIÓN:

Ludwig von Mises, *La teoría del dinero y del crédito*
Carl Menger, *Principios de economía política*
Friedrich A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*

SOBRE EL PODER



BERTRAND DE JOUVENEL

BERTRAND DE JOUVENEL

SOBRE EL PODER

Historia natural de su crecimiento

Prólogo de Dalmacio Negro Pavón
Traducción de Juan Marcos de la Fuente

Unión Editorial

Título original: *Du Pouvoir: Histoire naturelle da sa croissance,*
Les Éditions du cheval ailé, Ginebra 1945.
Ulteriores ediciones en Librairie Hachette.
La presente traducción se ha realizado sobre
la edición francesa de 1998
(Hachette Littératures, París 1998)

Ilustración de cubierta: Picasso, «Minotauro con
una copa en la mano y mujer joven»,
Suite Vollard, Fundación ICO, Madrid

c/ Colombia, 61 • 28016 Madrid
Tel.: 913 500 228 • Fax: 913 594 294
E-Mail: ue@unioneditorial.es
http://www.unioneditorial.es

ISBN : 84-7209-330-1

Depósito Legal: M-39.805-1998

Compuesto por JPM GRAPHIC FOTOCOMPOSICIÓN, S.L.
c/ Martínez Izquierdo, 7 28028 Madrid
Impreso por RIGORMA GRAFIC, S.L.
Encuadernado por ENCUADERNACIÓN RAMOS, S.A.

Printed in Spain · Impreso en España

LABOREM EXTULISTI HELENA UT CONFOVENTE
DILECTIONE HOC EVIGILARETUR OPUS DUM
EVERTUNTUR FUNDITUS GENTES

*(Con tu amor, Helena, contribuiste a que se realizara
esta obra, mientras los pueblos se desplomaban)*

ÍNDICE

LIBRO QUINTO

EL PODER CAMBIA DE ASPECTO PERO NO DE NATURALEZA

LIBRO SEXTO

¿PODER LIMITADO O PODER ILIMITADO?

PRÓLOGO

El Poder es uno de los libros más importantes del siglo y su autor uno de los más finos y agudos escritores políticos de la época, cuyo pensamiento se entiende mejor teniendo en cuenta tanto sus inquietudes como sus peripecias; sus pliegues y matices son muchas veces una consecuencia directa de su biografía. Esto en modo alguno significa que la mayoría de sus obras sean de circunstancias. Las circunstancias fueron el acicate que le llevó pensar los asuntos políticos, sociales y económicos en un plano que las transciende: así, la 'circunstancia' de estar en 1943 vigilado por la Gestapo le hizo interrumpir su vida de reportero, entregarse con pasión a los estudios históricos, concebir una historia conceptual del crecimiento del Poder y, una vez exiliado en Suiza, que empezase a abandonar el periodismo, su gran escuela, como profesión, dedicándose a la enseñanza y la investigación. *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance,* su obra más conocida y famosa, publicada en Ginebra en marzo de 1945, constituye justamente una especie de culminación de la primera etapa de su vida y comienzo de la segunda.

I

1. Más o menos hasta los cuarenta años, fue Jouvenel un distinguido periodista diplomático, reportero internacional y enviado especial de diversos periódicos, que recorrió el mundo geográfico, histórico, ideológico y político escudriñándolo todo: fue, verdaderamente, la etapa de *Un viajero a través del siglo,* expresión con la que tituló unos sugestivos recuerdos o memorias de esa etapa de su vida que hacen comprender tanto que *El Poder* no responde a una pura inquietud in-

telectual en sentido abstracto como al deseo de iluminar muchos de sus entresijos. *Un voyageur dans le siècle*, publicado cuando contaba Jouvenel sesenta y cinco años,[1] es tanto un testimonio como una aguda visión de la situación europea y de las complejas relaciones de poder en la época. Esta dedicación de Jouvenel a las relaciones entre los Estados, a la situación social y económica de las naciones, la fascinación e inquietud que suscitó en él el fenómeno totalitario y el conocimiento directo, casi como protagonista, de su sutil entramado y de tantos actores principales y secundarios, constituye la clave de su interpretación de la historia europea como historia del Poder, que ayuda sobremanera a entender *Du Pouvoir.*

Su amigo Raymond Aron, que apenas conocía a Jouvenel antes de 1939, aunque habían asistido al mismo Liceo y se habían encontrado en 1925 o 1926 en Ginebra, sintetiza así en sus *Memorias* esta primera etapa de la vida de Jouvenel: «Comenzó su carrera de periodista y escritor mucho antes que yo. Cuando aún me estaba liberando trabajosamente de las lecciones de Alain, él ya recorría Europa y el mundo, frecuentaba a todos los políticos de Francia y de Inglaterra. Pertenecía por nacimiento, por su padre y por su tío Robert [de Jouvenel], a la clase política de la III República; en los salones de su madre conoció a los fundadores de 'la Europa de Versalles'. En 1919, cuando se firmó el tratado, yo vivía en Versalles y, perdido entre la multitud, miraba pasar a los hombres que construían el mundo de postguerra. Probablemente él se encontraba en la Galería de los Espejos.» Pertenecientes a la misma generación —Bertrand era sólo dos años mayor—, «él llevaba ya una vida de periodista muy introducido en la política que estaba haciendo la historia».[2]

Después de 1945, Jouvenel, que había querido ser biólogo, dotado de una excelente formación, pues estudió también matemáticas y derecho, llevó la vida propia de un estudioso de las grandes cuestiones de la época, entregado a la enseñanza y la investigación, o, más exactamente, como él mismo decía, a la enseñanza y al estudio de los futuros posibles. Enseñó en diversas universidades inglesas y norteamericanas, en la Facultad de Derecho y Ciencias Económicas de París, como profesor asociado, y en otros centros. De la primera etapa de su vida conservó, además del estilo, claro y conciso, la información, la

---

[1] Robert Laffont, París 1979.

[2] Alianza, Madrid 1983. VI, p. 146.

experiencia, el conocimiento de los hombres, de los lugares y de su historia, la percepción casi táctil del fenómeno del poder y de la grandeza y las miserias de su ejercicio. Fue aquella una época apasionante, de correrías por el mundo occidental durante el intenso periodo de entreguerras que concluyó objetivamente, puestos a fijar una fecha de acuerdo con lo que él mismo dice, con la Segunda Guerra Mundial y *El Poder*; subjetivamente, quizá un poco antes, hacia la citada de 1943, cuando tenía cuarenta años, en Suiza, donde se había refugiado a finales de septiembre al descubrir los alemanes sus actividades de espionaje. Según él mismo, los años 1943 y 1944 fueron «el periodo de cristalización de mi pensamiento».

2. Hijo de Henry de Jouvenel des Ursins, distinguido senador y embajador de Francia, cuya familia, oriunda de Italia, participó activamente en política al menos desde el siglo XV, Bertrand estaba 'orgulloso' de su nacimiento, «fruto de una campaña pro-Deyfus de mi padre, Henry de Jouvenel, campaña en la que conoció al industrial Alfred Boas, enfermo de una herida de guerra en 1870», y a la que siguió su matrimonio con su hija «Sarah Claire Boas, mi madre».[3]

El futuro barón de Jouvenel nació en 1903 en París, donde también murió en 1987. Como sus progenitores se habían separado a los tres años de matrimonio y poco después el padre conoció a Colette —con la que Bertrand siempre tuvo buenas relaciones—, quedó al cuidado de su madre. Sarah Claire, «dejada sola», continuó empero «desempeñando un papel político importante» en la vida social, recibiendo en su casa a gente distinguida. Allí conoció el pequeño Jouvenel a personajes de gran relieve político e intelectual. A Anatole France, a quien atribuye su gusto por la historia, a Bergson, Paul Claudel y Gabriele d'Annunzio. Philippe Berthelot, secretario general del Quai d'Orsay, y Aristides Briand acostumbraban encontrarse en el salón de su madre con el eslovaco Milan Stefanik —«mi héroe», «un hombre maravilloso, de los que más he admirado y amado», escribe Bertrand[4]— y con el checo Benes, fraguándose y decidiéndose en esas reuniones el

[3] *Un voyageur...*, p. 31.

[4] «Al firmarse la paz, cuenta B. de Jouvenel, tomó el avión para Bratislava —que entonces se llamaba todavía Presburg— y el avión se estrelló. Recuerdo con emoción que soy sin duda la última persona que le abrazó, pues vino a mi habitación por la noche, la víspera de tomar el avión, a decirme adiós.» *Un voyageur...*, p. 34.

destino de la futura Checoslovaquia, «nombre que sorprendió a la época», con el que se designó la unión de Bohemia y Eslovaquia. El salón de su madre contribuyó a su temprano «interés por la cosa pública y la política». Por cierto, la primera toma de posición del joven Jouvenel fue a favor de la reconciliación franco-alemana, actitud que mantuvo siempre, y de los soviets, que se retiraban de la guerra.

De la guerra del 14, cuyas vicisitudes, vividas a través de tan importantes personajes, impresionaron al joven Bertrand de Jouvenel, afirma que dejó un legado, en lo que concierne a las instituciones políticas, que ha marcado todo el siglo. La gran novedad, el Estado Totalitario, tal como fue creado por Stalin y Hitler a consecuencia de aquélla, hubiera sido inconcebible en la atmósfera del siglo XIX. Elie Halévy, observa retrospectivamente Jouvenel, expresó muy bien que la guerra de 1914 había abierto lo que aquel escritor denominó, dando título a un libro famoso, «la era de las tiranías»[5]: «La guerra de 1914 ha sido, escribe Jouvenel, el precedente de las tiranías, de los horrores, de los aplastamientos que han revestido nuestro siglo.» En ella se precipitó la crisis de Europa que venía gestándose desde bastante atrás. Los marxistas, comenta fríamente, pretenden que han sido los intereses capitalistas la causa de la guerra. La verdad es, recuerda como ejemplo, que la sede mundial del capitalismo estaba en la *City* de Londres, y Lloyd George, canciller del Exchequer, ha contado la firmeza con que le hizo saber el gobernador de la banca inglesa su total oposición a la entrada de Inglaterra en la guerra, en nombre de los intereses financieros y comerciales de la *City*. Y, a mayor abundamiento, los grandes intereses franceses en Rusia se perdieron por completo. En opinión de Jouvenel, rechazando la interpretación mecanicista, la causa principal de la contienda no fueron los intereses, sino las pasiones: el conflicto entre el orgullo de la Rusia zarista, empujada por Raymond Poincaré —el presidente de la República francesa a quien siempre achacó la destrucción de la posibilidad de una reconciliación franco-alemana, que a sus ojos era posible aún después de Versalles— y el de Austria-Hungría, que se disputaban la tutela de los reinos balcánicos surgidos de la descomposición del Imperio otomano. Su origen fue, pues, una querella germano-eslava.[6]

[5] Título del famoso libro de Halévy *L'Ère des tyrannies*, Gallimard, París 1936.
[6] *Un voyageur...*, pp. 41-42.

Recuerda asimismo morosamente Jouvenel cuánto le escandalizó el hecho de que los alemanes no hubiesen participado en la discusión del tratado de paz. Un hecho nuevo, «sin precedente en la historia de las relaciones entre las potencias europeas», dice coincidiendo, entre otros muchos, con Carl Schmitt, quien señaló que aquello fue el comienzo del fin del *ius publicum europaeum*. «Me chocó ver, escribe Jouvenel, que se rehusase a los plenipotenciarios [alemanes] sentarse en la mesa de los vencedores», abandonando la vieja tradición política europea de tratar al adversario como enemigo político, no como enemigo absoluto. El sentimiento de esta injusticia cometida con los alemanes, compartido con muchos contemporáneos, que miraban semejante error no sólo como lamentable, sino peligroso para el futuro, al engendrar un espíritu de revancha, «obsesionó su juventud».[7] Constituía sin duda una prueba de cómo había evolucionado el espíritu europeo y el síntoma de que el espíritu totalitario no era algo accidental y aislado, de unos pocos o de algunos regímenes, sino una grave enfermedad general de la vieja Europa. Volvería a sentir una profunda consternación por una causa parecida mucho más tarde, al oír, en enero de 1943, que Roosevelt exigía a los alemanes «la capitulación sin condiciones». No sólo porque él mismo había creído y dicho que los aliados estarían prestos a negociar con los alemanes en cuanto se hubieran desembarazado de Hitler, sino porque era una invitación a que lucharan con exasperación. De hecho, la prolongación de la guerra, escribe, aumentó el número de víctimas, y sobre todo las de millones en los campos de concentración.[8]

En fin, con la guerra del 14, por la manera de llevarla cabo y la forma de concluirla, para Jouvenel se acabó el siglo XIX y comenzó lo que Ernst Nolte denomina la era de las guerras civiles europeas de

---

7 *Un voyageur...*, pp. 44-45.

8 *Un voyageur...*, p. 449. Es habitual achacar a los alemanes la responsabilidad exclusiva de ambas guerras, habiéndose creado un clisé sobre su innata peligrosidad, fruto de la propaganda. Véase al respecto, entre otros muchos, el excelente libro del militar inglés R. Grenfell, *Bedingungsloser Hass? Die deutsche Kriegsschuld und Europas Zukunft*, Fritz Schlichtenmayer, Tubinga 1954, trad. del original inglés *Unconditional Hatred*, en el que describe el autor, cuyo punto de vista es estrictamente político —«los conceptos de castigo, recompensa, venganza, no pertenecen a la política»—, cómo se difundió y generalizó el odio a los alemanes falsificando sin rubor la verdad histórica y el papel destacado que tuvo Churchill por parte inglesa. Jouvenel, que se comportó como un patriota, nunca cayó en esa demagogia.

este siglo.[9] Dio pie además, en efecto, no sólo a la 'estatificación de la economía', explicable por la guerra, sino a algo mucho más grave, a esa 'estatificación del pensamiento' que, dice Jouvenel, un patriota antinacionalista, adoptó dos formas, una negativa, con la supresión de cualquier expresión juzgada desfavorable al interés nacional; y otra positiva, «lo que llamaremos la organización del entusiasmo», o, dicho de otra manera, «la movilización total» descrita por E. Jünger en 1930, que tituló así uno de sus famosos ensayos,[10] hecho que también impresionó muy pronto a Jouvenel.

3. La generalizada sensación de inseguridad propia de la época inclinó a mucha gente hacia soluciones que prometían una seguridad total. En Bertrand de Jouvenel suscitó en cambio un tipo muy diferente de inquietud. Aunque siempre reconoció la enorme influencia que ejercieron sobre él Balzac, cuyo mundo conocía «bastante mejor que el que le rodeaba», y Zola, que, igual que aquél, «hizo vivir ante nuestros ojos la sociedad de su tiempo», el pensador más importante de este siglo fue para él H.G. Wells. Le adeudó a Wells «la preocupación que le obsesionó toda su vida», o quizá, más bien, se la confirmó: «la marcha futura de la familia humana». Según Jouvenel, si se lee al azar sólo una de sus obras no se verá en ella más que una fantasía. Pero si se leen varias, se percibe un conjunto de especulaciones sobre los futuros posibles, escribe[11] el fundador de *Futuribles*. Lo cierto es que, de acuerdo con su testimonio, Wells contribuyó poderosamente a que se guiase Jouvenel a lo largo de toda su vida, no ciertamente por la moda ideológica de la utopía, aún tan viva entre intelectuales sin ideas —«los sueños de Utopía derivan siempre, dirá en *La soberanía*, hacia una cierta grosería»[12]—, sino por su afirmación de que las ciencias sociales deben orientarse hacia el futuro, a adivinar el futuro de la especie. Esta idea, a la que dio nuevo impulso retomando ese concepto del jesuita español Luis de Molina, explica muchas cosas tanto del método como de la actitud de Jouvenel. En *El arte de prever el futuro político* definió mucho más tarde el futurible como «un descendiente del presente que com-

[9] *La guerra civil europea. Nacionalsocialismo y bolchevismo*, Fondo de Cultura Económica, México 1994.

[10] Incluido en *Sobre el dolor*, Tusquets, Barcelona 1995.

[11] *Un voyageur...*, p. 97.

[12] IV, III, II, p. 465.

porta una genealogía... es un *futurum* que se presenta a la inteligencia como un descendiente posible del estado presente.»[13] Así, pues, sólo conociendo bien el presente a través de su historia es lícito intentar pronosticar el futuro. Jouvenel se sumergió en el presente, mirando al mismo tiempo hacia atrás y hacia delante.

Checoslovaquia se había fraguado durante la guerra en el salón de la madre de Jouvenel. Convertido su viejo amigo de la infancia Eduardo Benes en primer ministro, fue algún tiempo su secretario, teniendo ocasión de ver fracasar el intento de golpe de Estado para restaurar al emperador Carlos. Después, a los veinticinco años, se dedicó, como militante del partido radical socialista, a dar nuevo impulso a su semanario *La Voix*, introduciendo un mayor interés por los temas sociales y económicos: menciona otra de sus preocupaciones, la preocupación social, que «me obsesionó y me obsesionaría toda mi vida». «Los intereses de la mayoría, he aquí lo que me importaba. Y es a servirlos a lo que parece vocado el poder político. A mis ojos, lo concreto, lo positivo, lo vivo, lo humano, eran 'las gentes' y el Estado una 'benévola abstracción'», rememoraba Jouvenel desde la altura de sus sesenta y cinco años.[14]

Conocido ya como periodista de alto nivel, publicó en noviembre de 1928 su primer libro, *L'Economie dirigée, le programme de la nouvelle génération.* Se trata de una obra socialista, o por lo menos intervencionista, que el mismo autor calificó más tarde como «una especie de charanga», dirigida a encomiar a los dirigentes la necesidad de impulsar el progreso social por medio del progreso económico. Es una suerte de exposición de los problemas sociales destinada a hacer ver lo que no hace el Estado y, sin embargo, debiera hacer. Según el propio autor, «entre *L'Economie dirigée* y *Du Pouvoir* hice un penoso aprendizaje de la política, no sin haberlo pagado con errores personales».[15]

4. La Gran Depresión de 1929 le despertó de su sueño dogmático, si puede decirse esto de Jouvenel, que fue siempre un espíritu abierto a la realidad, aunque, como muchos otros, pagase su tributo juvenil

---

13 Rialp, Madrid 1966, 3, p. 43.
14 *Un voyageur...*, p. 90.
15 *Un voyageur...*, p. 90.

a la ideología bajo la presión del *Zeitgeist*. Evoca cuánto le impresionó la descripción de la situación que hiciera por entonces el canciller Brüning, que no deja de ser útil reproducir hoy: «El paro es una nueva plaga de la humanidad, plaga agudizada en el mundo entero, pero que gravita como una pesadilla sobre Alemania: seis millones de parados cuya suerte es compartida por un número igual de familiares, y, entre estos seis millones, dos son jóvenes de menos de veinticinco años. De estos seis millones, un millón no tiene aún veintiún años: un millón de jóvenes que tienen la vida por delante y no encuentran trabajo. Una perversión en el funcionamiento económico moderno les condena a sentirse miembros superfluos e inútiles en la sociedad. ¿Es asombroso, decía Brüning, que hierva en los corazones y en los espíritus de estos jóvenes un radicalismo que no cree en la posibilidad de una mejoría más que por medio del derrumbamiento y la destrucción de todo lo existente?» Bertrand de Jouvenel empezaba a pensar, a propósito del remedio para el paro, en prolongar el subsidio, expediente caro entonces a los gobiernos izquierdistas y ahora a casi todos, que en realidad «no es una política social sino una política de ayuda a los parados. Para los trabajadores resulta humillante y desmoralizadora. No hay más política social que la que se preocupa por la dignidad humana, la que da a cada hombre, a cada mujer, la seguridad de que el poder de compra que recibe constituye la legítima recompensa por un papel útil desempeñado por él o por ella.»[16] A la verdad, el *leitmotiv* de la actividad y el pensamiento de Jouvenel, de todas sus 'obsesiones', fue esa preocupación por la dignidad humana, pudiendo resumirse en ella todas sus inquietudes sociales, económicas y políticas. La famosa frase del papa Gregorio VII, «amé la justicia y odie la iniquidad, y por eso muero en el exilio», fue, desde que la conoció, un lema de su vida.

5. Hay una especie de interludio en el que el interés de Jouvenel se desvió de Europa y se dirigió hacia Norteamérica, a la que los europeos veían en aquellos días como un nuevo Eldorado. Visitó ese gran país en 1932, exactamente cien años después que Tocqueville, el gran autor del libro fundamental *La democracia en América*. Confiesa que «sin haber estudiado su obra», porque, en realidad, su objetivo consis-

[16] *Un voyageur...*, p. 139.

tía en observar el agravamiento de la crisis económica, no las estructuras políticas, «lo que vine a ver en los Estados Unidos no era la democracia, era el capitalismo, del que este país había devenido su sede mayor después del último decenio del siglo XIX».[17] En el fondo, Jouvenel, que había publicado en 1930 *Vers les États-Unis d'Europe*, quería examinar personalmente el modelo. No faltó la visita a Hollywood, donde conoció, entre otros famosos, a Charles Boyer, «un hombre exquisito, demasiado fino para sus empleadores de entonces y para la mayor parte de los que les han seguido. A mi entender, opina Jouvenel, sólo le han puesto bien en escena en el film *Madame de...*». En 1933 apareció *La crise du capitalisme américain*.

Regreso a Europa. Justamente el mismo día de los funerales nacionales por el importante político Arístides Briand, reflexiona pensativamente el aristócrata francés, considerándolo un símbolo de la época y del derrumbamiento de la vieja Europa, Hitler, «el cabo que osó presentarse frente al glorioso mariscal», obtuvo en la primera vuelta de las elecciones presidenciales el treinta por ciento de los votos y, en la segunda, aunque fue reelegido Hindenburg, el treinta siete. Y luego, curiosamente, una vez Hitler en el poder, como había predicho Jouvenel en 1930, la izquierda, que no entendía nada, lo confundió con Mussolini y se dedicó a airear banderolas «contra el hitlerismo [o contra el fascismo] y contra la guerra», sin apercibirse tampoco de la contradicción entre ambos deseos.

6. Los gobiernos de izquierda solían preocuparse entonces más por el presupuesto que por la economía, datando de esta época, en la que se intensificó tal actitud, la opinión de Jouvenel de que «es nefasto dar demasiada importancia al ministerio de Hacienda», pues no es partiendo de ahí, escribe juiciosamente, como debe «desenvolverse una política económica nacional». Recuerda que esa manía, que al intensificarse ha llevado al estatismo —puesto que el presupuesto es consustancial al Estado—[18], viene de muy lejos, del tiempo en que su función consistía en financiar los gastos del príncipe, cuyos objetivos esenciales eran la potencia exterior y el orden interior. Pensando políticamente, lo que interesa de verdad a la prosperidad de la nación,

[17] *Un voyageur...*, pp. 126-127.
[18] Véase J.A. Schumpeter, «El Estado Fiscal», *Hacienda Pública Española*, N.º 2 (1970).

y de paso a su potencia, son los gastos de las empresas para producir e invertir en orden a producir más y más variado, y los gastos de los trabajadores para consumir más y más variadamente: «la harmonía entre ambas categorías de gastos y su continuidad, he ahí lo que es incomparablemente más importante que el equilibrio presupuestario.»[19] De hecho, la preocupación por el presupuesto ha llevado paradójicamente a la larga, no sin coherencia, al despilfarro; sobre todo, al unirse a esa preocupación la ilusión de distribuir estatalmente la renta, debido a la aparición de una nueva figura humana: el 'planista'. En realidad, el keynesismo vino sólo a justificar un estado de cosas y la tendencia intelectual dominante.

En efecto, en 1934, con ocasión de una entrevista a Lloyd George para *Le Petit Journal*, que tituló «M. Lloyd George garantiza diez años de paz», Jouvenel cambió al 'periodismo espectacular', la entrevista, el género que alcanza su máximo con la televisión: «Cazador de hombres, he aquí el oficio que hace hoy el periodismo.» Y en las *interviews* a parlamentarios y políticos al antiguo estilo y a jefes fascistas aprendió que empezaba a florecer junto a ellos y frente a ellos una nueva especie de político: el planificador, «ingeniero y arquitecto de toda una nación». El enemigo irreconciliable del sufragio universal, dice Jouvenel, no es precisamente el fascista, que sabe perfectamente cómo hacerse plebiscitar. A decir verdad, afirma, «nada hay más electoral que un jefe fascista». El verdadero enemigo de la democracia electoralista «es el técnico planista», que comprende que un grueso argumento, «estúpido como una berza», puede empujar a toda una nación contra la política experimental, hecha de delicados ajustes, que los técnicos han puesto en pie. Para Jouvenel, la aparición del planificador «señala que la historia ha entrado en una nueva fase», la peculiar del siglo XX. La capacidad de que adolece el planista, propia del gran parlamentario, de seducir a los dirigentes, o la de inflamar a la masa, como el jefe fascista, puede suplirla, observa finamente, con la ayuda de un cuarto tipo: el humanista místico. Planificadores y humanistas místicos juntos pueden constituir una asociación bastante completa, «capaz de dar a la administración de la cosa pública un tono muy diferente».[20]

[19] *Un voyageur...*, pp. 138-139.
[20] *Un voyageur...*, pp. 198-199.

7. La profesión periodística le ejercitó sin duda en el arte de analizar el presente para prever el futuro. En octubre de 1934 asistió en Cataluña, algo casualmente, al fracaso de la huelga general. Escribió para *Le Petit Journal*: «El fracaso de la huelga general indica con toda seguridad el fin de la república democrática española. Un nuevo régimen va a nacer, régimen de autoridad, emparentado probablemente con los regímenes italiano, austriaco y alemán.» En su opinión, el poder que tenía Gil Robles era ya casi absoluto. No obstante, tras la *interview* que le hizo en Madrid, le pareció un espíritu demasiado político. En 1936 presenciará el comienzo de la guerra civil.

Antes, en 1935, había viajado como corresponsal a Rusia, pasando por Berlín y Varsovia acompañando a Laval, a la sazón ministro de Asuntos Extranjeros, en su visita a Stalin. Jouvenel conoció en Moscú a Litvinof, Radek y Bujarin. Asombrado por la extrema brutalidad con que conducía el chófer de este último, Bujarin le tranquiliza: «Los conductores de los comisarios del pueblo son todos así: esto les llena de vanidad y no se preocupan de los peatones. Piensan que vale más un cuarto de hora del comisario que una vida humana.» Se percibía por doquier la confianza en el plan quinquenal como expresión de una religión colectiva, y Jouvenel no deja de echar de menos «algo de individual». En casa del polaco Karl Radek, con quien tuvo una conversación larga y cordial, admiró su biblioteca y su poliglotismo, lo que le hizo comprender luego el sentido de los procesos estalinianos contra estos viejos bolcheviques, que dieron comienzo a los dos meses de esta visita: «anular a todos los intelectuales cosmopolitas que habían formado el equipo leninista».

En 1935 viajó de nuevo a Norteamérica. Sin embargo, para Jouvenel, el suceso más importante fue la formación en Francia del Frente Popular. Puesto que creía en una especie de solidaridad entre las generaciones europeas de las distintas naciones, alineándose las más jóvenes según lo que parecía el signo de los tiempos, el comunismo y el fascismo, dos especies del género socialismo, lo encuentra natural: «de un lado, el Frente Popular, del otro las Cruces de Fuego». Otro suceso, importante por sus consecuencias, fue la conquista de Abisinia, miembro de la Sociedad de Naciones, por Italia, quejosa del incumplimiento por parte de Inglaterra y Francia de las promesas del tratado secreto de 25 de abril de 1915 a cambio de que entrase en la guerra: Hitler aprovechó hábilmente el distanciamiento de Italia de Francia e Inglaterra para remilitarizar Renania.

Este mismo año murió el padre de Bertrand, a quien acababa de ofrecer Laval la cartera de Exteriores por sus buenas relaciones con Mussolini, ante quien había sido embajador.

8. Jouvenel entrevistó a Hitler para *Paris-Soir-Dimanche* en la Cancillería del Reich el 21 de febrero de 1936. El *Führer* no dijo nada de particular, reiterando ideas conocidas. Sin embargo, «esta *inteview* ha pesado sobre mi vida entera». Entre otros motivos, porque jamás se le había ocurrido pensar a este izquierdista militante que por ello iba a ser tachado de hitlerismo. La *political correctness* a la moda tiene muchos antecedentes y claros progenitores. El siete de marzo las tropas alemanas entraron en Renania. Y el primer día de junio, Jouvenel, viniendo de Austria, cuyo nuevo canciller, Schuschnigg, le había confiado sus temores y su angustia, conversó cordial y francamente con Mussolini, quien recordaba a su padre. El *Duce*, que consideraba imprescindible defender Austria y Checoslovaquia a fin de impedir la conquista de Europa central, le sugirió la imagen de los tres 'elefantes' —Italia, Francia e Inglaterra— concertándose para encuadrar al elefante salvaje, la Alemania de Hitler, dejando de lado las diferencias.

Al escándalo de la entrevista de Hitler se añadió que Bertrand de Jouvenel entrase el 20 de julio en España por Navarra, en vez de por el Perthus. Lo que le deshonró hasta tal punto ante la izquierda, que se sintió obligado a contestar. Había obtenido de Mola sin especial dificultad un salvoconducto que le autorizaba a circular libremente y a acompañar a las columnas: «no son los actos del gobierno de Madrid lo que nos ha impulsado a tomar las armas: es más bien la impotencia del gobierno para mantener el orden», le explicó el general sublevado; «todo el mundo acepta la autoridad de Franco y la mía. Nada de divisiones políticas: se trata de restablecer el orden.» Asistió a la toma de Alfaro con la columna de García Escámez, llegando en sus correrías hasta Somosierra en compañía de otros corresponsales. La amplitud del salvoconducto suscitó empero graves sospechas y fueron conducidos a Burgos. Al reconocerle Mola, dijo simplemente, lo que le causó «una profunda impresión», «no son espías sino periodistas. Déjenles irse». En sus andanzas llegó hasta Sevilla, «la rebelde involuntaria».

De regreso en Francia, le conmovieron tanto la impotencia de Léon Blum, a quien estimaba, como el paro, contra el que tanto se hacía por

entonces en Inglaterra, en Estados Unidos, en Alemania. Temió la posibilidad de una guerra civil, lo que, unido a los ataques acusándole de haberse pasado al enemigo a causa de sus reportajes españoles y a su 'obsesión' por el contraste entre el debilitamiento de Francia bajo la III República y el prodigioso fortalecimiento de Alemania, le movió a adscribirse al partido de Doriot, expulsado del partido comunista por su rival Thorez (expulsión que a Jouvenel le recordaba la de Trotsky y Aron explicaba cáusticamente así: «en el partido comunista, tener razón a destiempo es el crimen supremo»). Doriot era un antiestalinista cuyo buen hacer como alcalde le había sorprendido anteriormente, por lo que abrigó la doble esperanza de que, bajo su impulso, se afrontase seriamente en Francia la cuestión social y el nuevo partido infundiese cierta voluntad nacional. Pronto se iba a decepcionar, pero mantuvo su militancia hasta los acuerdos de Munich.[21] Entretanto, en el semanario de Doriot replicó a la torpeza de la izquierda que le criticaba, aunque más tarde reconoció que infravaloraba entonces la capacidad propagandística del partido comunista. Le desesperaba que los franceses hubiesen empujado ya a Mussolini al campo de Hitler y ahora quisieran hacer lo mismo con España, pues Jouvenel, bien informado, consideraba muy probable la victoria de los rebeldes. Y le irritaba profundamente la incoherencia de que precisamente los partidarios del desarme se empeñasen también en tener por enemigo a todo al mundo. Esta actitud de Jouvenel, que había militado siempre en la izquierda, le valió ahora el sambenito de fascista o poco menos. Y aunque abandonó el partido de Doriot por su apoyo a los acuerdos de Munich, quedó clasificado entre la derecha y la extrema derecha, puesto que, además, entre sus mejores amigos había gente como Drieu de la Rochelle, Marion, Luchaire, Bergery o Henri de Man, que militaban en la derecha, si no en la extrema derecha, y Jouvenel siempre antepuso la amistad y el afecto a las diferencias ideológicas; por otra parte, como él mismo decía, «no se desolidariza uno de los hombres con los que se ha formado intelectualmente».

[21] Comenta R. Aron: «Lo pasamos mal en Francia durante esos años de decadencia. Una obsesión anidaba en mí: ¿cómo salvar a Francia? Sólo en un clima de ocaso nacional y de exasperación partidista se hace comprensible la adhesión de un Bertrand de Jouvenel o de un Drieu de la Rochelle al movimiento de Jacques Doriot... que de todos los grupos, ligas y pequeñas agrupaciones de la época, fue el único que aparecía como un eventual partido de corte fascista.» *Op. cit.*, p. 147.

La situación de Jouvenel en estos tiempos tan ideologizados no era nada cómoda. Apegado siempre a la realidad y de pensamiento independiente, no era, ciertamente, un ideólogo y menos del tipo tan frecuente que escoge sus amistades guiándose por afinidades ideológicas. Aún hoy, los libros de historia de las ideas o del pensamiento que le conceden un lugar no suelen olvidarse de mencionar este momento de su vida y sus amistades, reprochándoselo más o menos veladamente, como queriendo descalificarle así intelectualmente.

9. Un resultado inmediato de los prejuicios de la izquierda francesa, gran difusora del pacifismo, fue el *Anschluss* de Austria en 1938. En el interior, afirma Jouvenel, una vez más testigo del gran acontecimiento, el régimen austriaco estaba lejos de ser fascista, tal como se decía, pues el Frente Patriótico era sólo una especie de ectoplasma: Austria «vivía en realidad bajo un régimen burocrático». En el exterior, según el propio Schuschnigg, Mussolini veía los acontecimientos con cólera; pero, distanciado de Francia e Inglaterra, necesitaba el apoyo alemán para sus empresas mediterráneas. En tales condiciones, sin mayor apoyo interno que el de los legitimistas, el canciller no tuvo más remedio que aceptar las condiciones de Hitler. Jouvenel percibió de inmediato las consecuencias para su querida Checoslovaquia, históricamente parte del Imperio austro-húngaro, y se fue a ver a Benes, «no como periodista para entrevistarle, sino como casi-sobrino. Es una de las visitas más tristes que he hecho en mi vida, como la visita a un enfermo al que se quiere.» Le recomendó a su casi-tío atender las reivindicaciones de los ahora llamados sudetes, antiguos súbditos católicos de Austria, cuyo jefe Henlein, a quien Jouvenel había tratado, le parecía sincero, dándoles un estatuto a fin de evitar que se echasen en brazos de Hitler. Pero Benes, que confiaba en Francia, «fuerte y fiel», bastante más que Jouvenel, mejor enterado de la situación espiritual y material de su patria, no quería oír hablar de la cuestión. Y la cuestión sudete se embrolló de tal manera que condujo a la muerte de Checoslovaquia como nación.[22]

[22] Los sudetes, nombre que recibieron ahora los alemanes que habitaban de antiguo en Bohemia, principalmente en torno a las montañas, fieles a Austria, nunca habían querido nada con Prusia ni con Alemania. La incorporación de Austria al III Reich daba un título a Hitler para intervenir y la intransigencia checoslovaca facilitó las cosas. Muy perseguidos luego por rusos y checos, la inmensa mayoría de los sudetes emigraron a Alemania y otros lugares. Tras la perestroika, como es sabido, la antigua Bohemia, con el nombre de Chekia, se ha separado de Eslovaquia.

La capitulación de Munich (29 de septiembre) fue para Jouvenel uno de los *schocks* más fuertes de su vida. Inevitable, dada la debilidad de Francia, incapaz de reanimar su economía y de contar, por la presión del pacifismo, con la fuerza militar adecuada; con las agravantes de la imprudente ruptura con Italia y el desinterés de Inglaterra. Asistió entonces al famoso congreso de Nuremberg, impresionándole ver maniobrar impecablemente, igual, recalca, que en Moscú y, más tarde, en Pekín, a decenas de millares de hombres.

En fin, la combinación de hitlerismo y pacifismo —la debilidad de Francia— hizo que Checoslovaquia fuese abandonada, igual que Austria, por Inglaterra, estando también presente Jouvenel en los prolegómenos de la ocupación. Aunque, a decir verdad, los ingleses nunca se habían comprometido con Checoslovaquia, le parecía a Jouvenel un grave síntoma del estado de cosas que el primer ministro Chamberlain hubiese sido extremadamente loado al regresar de Munich... por haber «salvado la paz» y que asimismo Daladier, el primer ministro francés, fuera acogido con «inmensas aclamaciones» populares. La debilidad del ejército francés, víctima de la ideología, jugó sin duda un papel en su actitud. Pero lo que más le conmovió a Jouvenel fue descubrir algo, a su juicio, mucho más importante: «que los franceses querían la paz a cualquier precio, que no había rastro de orgullo nacional, lo que es muy grave». La Cámara aceptó el tratado: «Creían que todo estaba arreglado, cuando en realidad comenzaba todo. Confieso que para mí fue el fin, terriblemente tardío, de las ilusiones.» Principalmente, de la ilusión de poder entenderse con Alemania, aunque fuese hitleriana, y asimismo de la ilusión de que el partido de Doriot podía revigorizar a Francia. Dimitió del Comité Francia-Alemania y del partido; y se quedó tan solo que envió una carta al *Times* expresando sus sentimientos.[23]

Fue por entonces cuando tomó la decisión de ofrecerse al *Deuxième Bureau* por si pudiera serle útil, cumpliendo diversas misiones, hasta que, tras los primeros meses de la guerra, se enroló como soldado de segunda en un regimiento de infantería, reanudando su colaboración después del armisticio. Aunque al parecer fueron apreciados, nunca supo si valieron sus servicios y en qué medida; sólo lo que le costaron una vez más en reputación. Hizo numerosos viajes-misiones cuyas impresiones recogió principalmente en los semanarios *Candide* y *Paris-Match* y en *Paris-*

[23] *Un voyageur...*, pp. 337-338.

Soir.[24] Estuvo en Alemania, Túnez, Turquía, Checoslovaquia, Polonia, Yugoslavia, Grecia, Inglaterra, Irlanda, Prusia Oriental y Dantzig.

El ejército alemán entró, como era previsible, en Praga el 15 de marzo y Jouvenel el 16. Justo seis meses antes, Chamberlain había negociado con Hitler «la normalización de la cuestión sudete», es decir, la liquidación de Checoslovaquia. Lo cierto es que, al margen de las presiones pacifistas, Inglaterra, una isla, quería ganar tiempo hasta tener a punto su aviación, tan necesaria ahora como la escuadra para garantizar su impunidad territorial. El cálculo de Chamberlain al empujar finalmente a Francia a declarar la guerra, que preveía larga, descansaba empero en dos errores: el de sobrevalorar la posibilidad del bloqueo, siendo así que Alemania, bajo la influencia de Ludendorf, había conseguido ser autárquica en materias primas (petróleo, caucho, etc.) de las que careció en la anterior conflagración, y el de contar con la intervención de Estados Unidos, que daría lugar a que, entre tanto, Inglaterra desarrollase sus fuerzas tras el escudo francés, de cuya solidez tampoco se dudaba. Cuando se hizo patente este doble error, Chamberlain dimitió. Un gravísimo ejemplo flagrante de la necesidad que tiene el político del arte de prever.

10. La atención de Jouvenel se centró, no obstante, este mismo año, en medio de sus incesantes viajes, en Polonia, pues, según la lógica política, tenía que estar en la lista después de Austria y Checoslovaquia. Tanto más cuanto que Francia parecía haber reconocido a Alemania —que con tales anexiones disponía de más recursos— «las manos libres en el Este». En Dantzig se encontró casualmente con Ribbentrop y su séquito, que iban de viaje a Moscú para firmar el famoso pacto germano-soviético del 23 de agosto. Al comenzar en septiembre el ataque a Polonia, Francia, que había eludido poco antes su compromiso con Checoslovaquia, que estaba bien armada y cuyo terreno es muy favorable para la defensa, se decidió a entrar en guerra para apoyar a aquel país, una gran llanura con 2.700 kilómetros de fronteras. Los franceses no atacaron ni tampoco disponían de un ejército adecuado para hacerlo, quedándose quietos en la famosa línea Maginot. Jouvenel, que señala siempre la debilidad interna, material y moral, de su patria, se pregun-

[24] Recogió los trabajos periodísticos en el volumen titulado *La Dernière Année*, Constant Bourquin, Ginebra 1947.

ta: «¿Cómo explicar una declaración de guerra a continuación de la cual no se hace la guerra?»[25] En este mismo año publicó *Le réveil de l'Europe.*

Durante los primeros meses de la guerra, Jouvenel llevó a cabo diversas misiones para el servicio secreto valiéndose de su condición de periodista. Recuerda especialmente las de Yugoslavia y Rumanía. Aquí sostuvo una interesante conversación con el ministro de Exteriores, G. Gafenco, antiguo conocido. El político rumano sintetizó los sentimientos comunes en el sudeste europeo en el tema de los «dos peligros»: el peligro ruso y el alemán. Consideraba más preocupante el peligro ruso, puesto que, según sus informes, Alemania se debilitaría rápidamente y, en cambio, la propaganda bolchevique podía prender fácilmente en Hungría por razones sociales y en Yugoslavia a causa del eslavismo. En opinión del ministro, si se prolongase la guerra, sería inevitable la bolchevización de toda esa zona, por lo que, en la alternativa, resultaba preferible la preponderancia alemana. Gafenco resumió así las cosas: «Había un dique entre Alemania y Rusia que era Polonia. Alemania cometió la locura de romper ese dique y ha llevado a Rusia a Europa. Si ahora se rompiese Alemania, ¿cuál sería la consecuencia? Se pondría a Rusia en contacto inmediato con Occidente.» Al parecer, los propios alemanes estaban preocupados y asustados de las consecuencias del pacto con Rusia.

De regreso en Francia, tras algunas peripecias pintorescas como la proposición de ir como corresponsal de guerra a Méjico, donde no había guerra (el proponente fue Jean Girodoux, metido a jefe de la Propaganda), la de servir de intérprete para las tropas británicas, que rehusó, o la de hacer propaganda, a petición del ministro de Armamento, de la chatarra que forjaría «el acero vencedor», tarea en la que conoció a Maurice Chevalier y motivó una carta del sabio Paul Hazard preguntándole qué hacía metido entre la chatarra, Jouvenel confiesa no haber encontrado jamás tantas dificultades como las que tuvo para enrolarse como soldado de segunda clase, aunque lo consiguió.

11. El armisticio: «Nunca me he sentido tan francés como en estos tiempos de hundimiento de la leyenda nacional.» «Resulta imposible hacer sentir al lector francés de 1980 cuál pudo ser el estado de espíritu de un francés durante el verano de 1940.»

---

25 *Un voyageur...*, p. 357.

A petición de su superior del servicio de inteligencia militar, Jouvenel se fue a Vichy, donde pasó algunos días, y de allí, por ser viejo amigo del embajador alemán, Otto Abetz, otra vez a París. Al no ejercer de periodista, sus necesarias actividades visibles durante esta etapa consistieron en la preparación, mediante un ciclo de conferencias con el que debutó en la enseñanza, de la continuación de *D'une guerre à l'autre,* que abarca el periodo entre octubre de 1925 y enero de 1932, en dos tomos, *De Versailles a Locarno* (1939) y *La décomposition de l'Europe libérale* (1940), respectivamente; de *Après la Défaite,* que apareció en mayo de 1941, *Napoléon et l'Economie dirigée: Le Blocus continental,* de 1942, y *L'or au temps de Charles-Quint et Philippe II,* editado en 1943. Fruto de otras conferencias pronunciadas en 1941, fue *L'Economie mondiale au XXe. siècle,* que salió en su ausencia en 1944.

Du Pouvoir, dice con razón el autor en la primera línea del *avant-propos* de 1972, «es un libro de guerra en todos los sentidos». Antes de dejar Francia, ya había comenzado a escribirlo. En Suiza, obsesionado por el tema, concebido al parecer cuando colaboraba en la organización de los primeros *maquis,* trabajó intensamente en las bibliotecas de Friburgo y Lausana. Mientras lo escribía, tuvo la inspiración del magistral y quizá por eso no muy conocido *Ensayo sobre la política de Rousseau,* publicado más tarde, en 1947, como presentación de una edición suiza del *Contrato social.*

Entretanto, había publicado también bajo pseudónimo *Les Français,* libro con el que esperaba influir en la reconciliación de sus compatriotas. Sintió una inmensa decepción al comprobar que no fue así.

Después de la guerra y *El Poder* fueron saliendo, en 1947, *Le dernière année. Choses vues de Munich à la guerre* y los dos volúmenes de artículos de *Raisons de craindre et raisons d'espérer: Quelle Europe* y *Les Passions en marche,* respectivamente. En el año 1948 aparecieron *Problèmes de l'Angleterre socialiste* y *L'Amérique en Europe, le Plan Marshall et la coopération internationale.* El breve y agudísimo estudio *Ethics of redistribution,* destinado a mostrar que «la redistribución es mucho menos una redistribución de las rentas del rico al pobre, tal como imaginamos, que una redistribución del poder del individuo a favor del Estado»,[26] es de 1952. Luego salieron sucesivamente otros tres libros fundamentales: en 1955, *De la Souveraineté. A la recherche du Bien*

[26] Liberty Press, Indianápolis 1989, II, p. 72.

politique, «continuación directa de *El Poder*», advierte el propio autor en la primera línea,[27] *De la politique pure* en 1963[28] y en 1964 *L'Art de la conjecture*.[29] En cierto modo forman una trilogía. De 1968 es *Arcadie, essais sur le mieux vivre*, en torno a la ecología y su previsible influencia en la ciencia económica, cuya idea directriz es el certero reproche a los economistas «de omitir los servicios gratuitos por la única razón de su gratuidad, presentando así una imagen deformada de la realidad».[30] *Du Principat et autres réflexions politiques*, un conjunto de artículos y ensayos en torno al hecho de la tendencia contemporánea a concentrar los poderes en una persona, la vuelta hacia formas de mando personalizadas, es decir, monárquicas presidencialistas, es de 1972. *Les débuts de l'État modern*,[31] donde examina el giro decisivo de la estatalidad a partir de la Revolución francesa y *La civilization de puissance*,[32] obra en la que vuelve al tema obsesivo del Poder, ahora en torno al desarrollo de las fuerzas utilizadas por las sociedades humanas y el cambio de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, son de 1976. Muchas de estas obras posteriores a *Du Pouvoir* no le ceden en calidad.

II

12. La clave de *El Poder* es la mítica palabra griega *Minotauro*, que evoca inmediatamente la utilización por Hobbes de la palabra *Leviathan*, tomada del mito bíblico del libro de Job. El Leviatán hobbesiano es, como se sabe, un Estado imaginario que, enfrentado a *Behemoth*, la otra alimaña bíblica con la que el escritor inglés simbolizó la revolución, aspira a establecer la paz perpetua.[33] El Estado Leviatán

---

[27] Trad. española de L. Benavides, *La soberanía*, Rialp, Madrid 1957.

[28] Trad. española de J.M. De la Vega, *La teoría pura de la política*, Revista de Occidente, Madrid 1965.

[29] Trad. española de L. Benavides, *El arte de prever el futuro político*, cit.

[30] I, p. 10, Futuribles, París.

[31] Trad. española de G. Novás Peleteiro, *Los orígenes del Estado Moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo XIX*, Magisterio Español, Madrid 1977.

[32] Trad. española de J.M. Díaz, *La civilización de la potencia*, Magisterio Español, Madrid 1979.

[33] Véase la famosa interpretación de C. Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Struhart & Cía, Buenos Aires 1990.

era empero relativamente estático, protector de la Sociedad, tenía como fin acabar con la entropía del Estado de Naturaleza —con la guerra civil—, en último análisis, establecer la paz perpetua cuya consecución atribuía Kant, en la línea de Hobbes, al Estado de Derecho. En realidad, el Estado Leviatán era ya en el propio Hobbes un Estado de Derecho. El Estado Minotauro es, en cambio, un Estado dinámico que instrumentaliza el Derecho al servicio de sus fines, enemigo de la Sociedad a cuya costa prospera, y en este sentido entrópico, cuyo objeto inmediato es la movilización total, en último término, la guerra. El Estado Minotauro lleva en su seno a Leviatán y Behemoth, el orden y la revolución. Históricamente, el Estado Leviatán, concebido como Estado de Paz mediante la concentración en él de todos los poderes haciéndole absolutamente soberano, a medida que los absorbe se hace cada vez más revolucionario conforme a la naturaleza del Poder y deviene Minotauro.

Un objetivo principal de *Du Pouvoir* consiste precisamente mostrar que el Poder es revolucionario por naturaleza; de ahí su historicidad y el que pueda revestir variedad de formas. Pero esa nota esencial se le escapó a Hobbes, quien achacaba la revolución a Aristóteles y a los sacerdotes. Hobbes era un teólogo político que razonaba partiendo del caso extremo. Su idea del Poder era del Poder de Dios, poder creador, y concibió el Estado Leviatán, que concentra todo el Poder, como un benéfico «dios mortal», capaz de dar seguridad bajo el Dios inmortal. Esto pudo ser aproximadamente así mientras se mantuvo viva la idea de esa dependencia. Deja de ser verdad cuando el Poder, mediante la concentración de todos los poderes en el poder político, queda entregado a sí mismo, desvinculado de cualquier idea de límite. A esto apunta la continuación de *El Poder*. El libro sobre *La soberanía* acaba así: «En cuanto a nosotros, nos basta haber hecho ver que la confianza mostrada en la selección natural de lo justo y lo verdadero están estrechamente vinculadas a la idea de la razón natural, a la idea de una participación humana en la esencia divina. Si no se cree en ella, se derrumba todo el edificio.» Para mostrarlo, Jouvenel se aplicará al estudio del Poder puro. Se podría decir que *Du Pouvoir* es a la vez contrapunto y continuación de *Leviathan*, la obra de Hobbes, que Hobbes estableció la teoría del Estado como receptáculo del Poder y Jouvenel la del Poder configurándose libremente a sí mismo.

Según el mito griego, Minotauro era un monstruo con cabeza de hombre y cuerpo de toro, fruto de los amores ilícitos de Pasifae, esposa de Minos, el famoso rey de Creta, con el toro que le había enviado Poseidón, el dios del mar, para que se lo sacrificase. Minos, entusiasmado con la bestia, no hizo el sacrificio y encargó a Dédalo la construcción de un gran palacio —el Laberinto— con tantas salas y corredores que nadie, salvo el propio arquitecto, era capaz de encontrar la salida. Allí encerró Minos al monstruo al que se daban en pasto anualmente siete jóvenes y siete doncellas que pagaba como tributo la ciudad de Atenas. En una ocasión, Teseo se ofreció a ir entre los jóvenes, mató al animal y, gracias a Ariadna —al famoso hilo de Ariadna— consiguió salir del palacio. El Estado Minotauro es un monstruo, movido exclusivamente por el Poder, que exige tributos sangrientos consumiendo la vida de la Sociedad. A Jouvenel le gustaría que su obra sirviera de hilo de Ariadna para que salgan los europeos del laberinto del Estado Total, o más bien Minotauro, al que estaban abocados.

13. Aparentemente, la imagen que pretende suscitar la metáfora Estado Minotauro es equivalente a la alemana Estado Total de la que derivó la de Estado Totalitario (que había empleado incidentalmente Mussolini). Sin embargo, tiene un alcance mucho mayor. El Estado Total se concebía como una forma posible del Estado, no necesariamente violenta, apta para solventar la oposición entre el Estado y la Sociedad, tal como la habían expuesto Lorenz von Stein o su seguidor Karl Marx. El Estado Total es una respuesta casi cuantitativa, formal, abstracta, a la situación, pensando que se ha llegado a ella por una evolución de las cosas relativamente extrínseca al Estado mismo: por el desarrollo de la economía, de la ciencia, de la técnica, etc., que ha ido configurando un cierto espíritu; no por el desarrollo del Poder.

Por razones obvias, Jouvenel seguramente no conocía entonces el famoso libro de Hayek *Camino de servidumbre*, publicado en 1944.[34] El escritor austriaco ponía ahí en guardia contra la tendencia de las naciones libres hacia el totalitarismo al que combatían, debido principalmente al intervencionismo económico, a la planificación, resultando fácil percibir cierto parecido de familia entre esta obra de Hayek y la de Jouvenel. *El Poder*, incluso por el momento en que fue concebido

[34] Alianza Editorial, Madrid 1976.

y publicado, tiene también el aire de una advertencia en una línea precisa: «Tocqueville, Comte, Taine y tantos otros, dice su autor al final de la obra, multiplicaron en vano sus advertencias. Se haría un libro, mejor sin duda que el presente pero con el mismo sentido, si pusiéramos una tras otra todas las profecías que tantos excelentes espíritus prodigaron.» Sin embargo, tanto por su estructura formal como por sus presupuestos, contenido e incluso su intención concreta, no la general, es muy distinto al del economista liberal. Este último está en una aguda línea crítica al Estado Total (o Totalitario), no tanto por su intrínseca naturaleza política, la apoteosis del Poder, sino por sus consecuencias, por lo que, en cierto modo, es todavía afín a su concepto. Tras él se esconde aún la metafísica del racionalismo individualista que critica Jouvenel a lo largo de *El Poder*, que «sólo ha querido ver en la Sociedad el Estado y el Individuo». *Camino de servidumbre* trata de la expansión del Estado; *El Poder* de lo que verdaderamente le hace expansionarse. Se podría decir que aquél es un estudio fenomenológico de la estatalidad; el de Jouvenel un estudio ontológico. Y, ciertamente, es este último mucho más político.

La imagen del Estado Minotauro, aunque inspirada sin duda en los Estados Totalitarios soviético y nacional-socialista, se aplica a la naturaleza y la tendencia de todos los Estados. Pero el Estado Minotauro, concepto mucho más político en el fondo que el de Estado Total o Totalitario, expresa la intrínseca necesidad del Estado de configurarse así, no sólo por causas externas, como la economía, la cuestión social, la técnica, o todas ellas juntas, sino por la irresistible tendencia del Poder puro que alberga en su seno a crecer indefinidamente a costa de la sociedad, destruyendo la libertad, mediante el aprovechamiento de esas causas extrínsecas. Si las naciones que combatían el totalitarismo también se aproximan inevitablemente a él, es debido a la lógica del Poder, más que a las ideas económicas, científicas o técnicas, al tener también ellas ya un poder estatal que les permite imponer igualmente la movilización total. Son como dos aspectos del mismo espíritu, justamente porque ese poder que les permite apelar igualmente a la movilización total se encuentra en todas partes.

Los gobiernos pueden ser políticos y administrativos. Inicialmente, muestra Jouvenel, el gobierno era político, simplemente se servía del Estado para afirmarse. Pero a medida que se afirmó el Estado hubo de hacerse administrativo. Con el tiempo, el gobierno administrativo

llegó a ser más importante que el político, pues el gobierno político ya no podía funcionar sin el administrativo. Hoy los gobiernos son predominantemente administrativos y escasamente políticos, impolíticos y hasta antipolíticos, como en los Estados Totalitarios. La administración estatal, especialmente el fisco, ha llegado a penetrar en todo, dirigiendo hasta las conductas más íntimas. Esa tendencia a fagocitar todo es lo que le ha hecho devenir, más que Total, Minotauro. Se decía en otros tiempos que la Nación, sustrato emocional del Estado, era el pueblo con conciencia política; hoy habría que decir, por amor a la exactitud, que es el pueblo con conciencia administrativa, como lo prueba diariamente la propaganda fiscal. Lo que investiga Jouvenel es cómo se ha llegado a esta situación, cuya inteligibilidad no puede circunscribirse al examen de la actualidad, ni siquiera cumpliendo el trámite de remontarse a la Revolución francesa: es preciso buscarla en la historia, que no cabe eludir, como historia del Poder.

La imagen del Estado Minotauro —«el hombre piensa por medio de imágenes»[35]— no se limita, pues, como la del Estado Total, a representar una situación y una fórmula: expresa la apoteosis de la tendencia *ontológica* del Poder. El Minotauro es eterno como el Poder; el Estado es el palacio que construyó Hobbes, moderno Dédalo, para albergarlo.

14. En el Estado Minotauro, a la vez Leviatán y Behemoth, llegan a su cénit las posibilidades del Poder. No a causa de la economía o la técnica, por ejemplo, que son sólo medios, sino porque constituye la conclusión lógica de su desarrollo en circunstancias favorables, y el Estado, por su estructura, una máquina, ciertamente favorece su progreso. Pero, como suele ocurrir, en ese preciso momento, al quedar entregado a sí mismo, se hacen patentes su naturaleza y sus aporías, pues ha dejado de ser legítimo, como resulta evidente en el caso de los Estados Totalitarios, en cuyo carácter benéfico, que es lo que se espera del Poder, resulta imposible creer. La ilegitimidad sobreviene cuando empieza a resquebrajarse gravemente la «recíproca costumbre» de creer que los intereses del Poder se acomodan con los de la sociedad, dudándose de que sea verdad. Entonces tiene lugar el gran divorcio entre ambos, al entrar en contradicción con la sociedad —a fin de

[35] *La soberanía*, I, II, p. 82.

cuentas, una masa de ideas-creencia enraizadas como hábitos, costumbres, usos, instituciones—, subsistiendo el Poder como puro mando, como fuerza, lo que deja ver su profundo ego-ísmo. Y es justo en estos momentos de crisis, reducido a su estado puro, cuando se percibe mejor la naturaleza del Poder como causa eficiente de la historia. El Poder es esencialmente ego-ísta y por eso se ha considerado siempre, contradictoriamente, que la perfección del Poder consiste en eliminar por completo el principio egoísta. En otros términos, Jouvenel explica la época partiendo de su ilegitimidad.

Ha ocurrido, en fin, que el Estado es, por una parte, un aparato, una máquina artificial que facilita que el Poder encarnado en él tienda inexorablemente a separarse cada vez más del pueblo, conforme a la ley que enunció más tarde Jouvenel de que «allí donde no hay organismos gobernamentales, los dirigentes, quienesquiera que sean y cualquiera que sea su título, están obligados a actuar con y para el pueblo; allí donde se desenvuelven organismos gobernamentales, los dirigentes pueden actuar sin y sobre el pueblo»; es decir, que «el desenvolvimiento de un aparato de Estado permite la emancipación del gobierno, su independencia en relación con el pueblo».[36] Y, por otra parte, ha sucedido que, habiendo sido concebido como instrumento de seguridad, ha desbordado todos los límites, destruyendo toda posible legitimidad, al no quedar nada seguro fuera de su alcance. El sentimiento de seguridad constituye un indicio de la legitimidad de un Poder; el de inseguridad, el de su ilegitimidad. Y esto mismo hace que por todas partes se pida más seguridad, si es posible la seguridad total.

La causa principal del crecimiento del Poder, que por definición busca siempre aumentar, lo que le alimenta y condiciona su vida es, según Jouvenel, la disposición de crecientes recursos financieros. El escritor francés suscribiría gustosamente la concepción de Schumpeter de que el Estado y el impuesto son consustanciales, pero añadiría que, por eso mismo, el Estado, que es en su núcleo Estado Fiscal, deviene inexorablemente Minotauro, en cuanto la forma estatal permite alimentar suculentamente al Poder. El establecimiento de impuestos permanentes, que hacen posible que el Poder disponga de un ejército

[36] «Qu'est-ce que la démocratie?» (1958), en *Du principat et autres réflexions politiques*, Hachette, París 1972, p. 27.

también permanente, ha sido «un paso prodigioso dado por el Poder: en lugar de mendigar una ayuda en circunstancias excepcionales, dispone en adelante de una dotación permanente», que «se aplicará decididamente a acrecentar».

Jouvenel se aplicará, por su parte, a desvelar, por un lado, la naturaleza del Poder, sus 'metafísicas' y su dinámica; por otro, los medios que, bajo la forma estatal, ha logrado ir acumulando hasta nuestros días, las costumbres y los hábitos que ha destruido y los que les han sustituido.

Du Pouvoir es, en definitiva, una historia del Estado desde sus humildes orígenes medievales hasta su culminación en esta última forma de Estado Minotauro, después de haberse hecho soberano, y, muy en la tradición de Montesquieu y Tocqueville, de los hábitos de obediencia contraídos a través de los siglos por los hombres sometidos continuamente a la acción de la soberanía, a través de la cual se expresa el Poder. Pues, a fin de cuentas, la Soberanía, dice en el libro de este título, no es otra cosa que la «constitución de una convicción íntima en los participantes del agregado de que este agregado tiene un valor final».[37]

15. El libro posterior *Los orígenes del Estado Moderno* proporciona la perspectiva necesaria. El propio Jouvenel dice, en la primera nota a pie de página, que *El Poder* «trata de la formación del Estado». Y en esta obra más madura muestra que el Estado alcanzó su mayoría de edad como forma política en la Revolución francesa. Más exactamente, con el Estado organizado por Napoleón tras el *coup* de Brumario.

Es todavía corriente referirse al Estado que surge hacia el siglo XVI, al *Stato* que describe Maquiavelo, como Estado 'moderno', debido al uso antiguo y ambiguo de la palabra Estado, aplicándola a cualquier formación política de cualquier tiempo y lugar. Mas lo que contemplaba el escritor florentino era la aparición de una nueva forma de gobernar, mediante el empleo de una especie de maquinaria política, la estatalidad, el Estado, cuya teoría elaboró posteriormente Hobbes siguiendo a Maquiavelo y al francés Juan Bodino, cuya doctrina de la soberanía dio a *lo Stato* una vida propia —Hobbes dirá que la soberanía es el alma del Estado—.

---

[37] I, I, p. 56.

Mas el Estado Leviatán tenía todavía muchas trabas. No podía prescindir de la Monarquía de derecho divino y tampoco de la Iglesia, su gran rival y *alter ego*. Las tradiciones, las costumbres, los hábitos, los usos, los recursos, la alianza entre el Altar y el Trono del Antiguo Régimen imponían muchas trabas al pleno despliegue de las posibilidades de la estatalidad. Así, esa alianza legitimaba, cierto, al Poder monárquico, pero también lo limitaba mucho, pues tenía que compartir la obediencia con el Poder espiritual. De ahí las críticas de los *philosophes*, partidarios del despotismo ilustrado, contra la Iglesia, que no dejaba actuar ilimitadamente a los príncipes sobre la Sociedad, que aquellos querían moralizar. En el Antiguo Régimen no se podía reducir la vida colectiva a la de un Todo universal, omnicomprensivo, a una suerte de persona moral. Como dice Jouvenel en otro lugar, «la condición psicológica de un totalitarismo logrado es que el hombre se sienta 'parte'; el hombre de Hobbes, por el contrario, se siente muy vivamente un todo.»[38] El Estado Leviatán no era todavía el Estado Minotauro, una persona moral que integra todo y a la que se supedita todo; las relaciones con él no eran relaciones morales sino de Derecho. Lo verdaderamente nuevo fue la ontologización del Estado al quedarse como único Poder, identificándose por fin plenamente con el Poder.

16. Ciertamente hay una continuidad histórica entre el Estado Leviatán y el Estado surgido de la Gran Revolución, pero «Brumario, escribe Jouvenel en este libro posterior, significa un gran comienzo: el comienzo del Estado Moderno, que se caracteriza por la potencia de una organización administrativa que se extiende sobre la totalidad del país y lleva hasta los rincones más apartados la voluntad de un poder central... De la Revolución surgió un régimen político nuevo, que no tenía precedentes en Europa, carente de cualquier parentesco con al Antiguo Régimen (sin duda, especifica Jouvenel, Napoleón cometió un grave error al unirse por su matrimonio con los Habsburgo) y sin semejanza tampoco con el sistema inglés, que se caracterizaba más bien por la importancia, en continuo aumento, de las asambleas deliberantes parlamentarias.» «Ese nuevo modelo, prosigue Jouvenel, lleva consigo como característica fundamental la inversión de la relación psicológica entre el gobierno y la nación. El gobierno se halla

[38] *La soberanía*, IV, II, p. 421.

en manos de una élite ilustrada, homogénea en su concepción del mundo, y transmite esa concepción al resto de la sociedad. Viene a ser algo así como un maestro y sus discípulos. Esa idea de uno que enseña y otro que aprende, inherente a la nueva idea de gobierno, contribuye a la legitimación de quienes lo ejercen.»

El Poder empieza a verse libre de trabas y a enseñar lo que hay que hacer, y, por cierto, Jouvenel, que no recurrió demasiado a la palabra Minotauro para designar el Estado actual, empleó a veces la expresión *Estado Educativo*. En cualquier caso, el Estado, encarnación del Poder, se liberó entonces de trabas ancestrales, las del Antiguo Régimen, llegó a su plenitud y el Estado Total, Estado Minotauro, Estado Educativo o Estado Panopticón, como quería J. Bentham, tiene su origen en la Revolución francesa. El nuevo Estado deja ya ver la tesis subyacente a *El Poder*: el Poder es radicalmente egoísta, y dejado a sí mismo tiende a ser total o, utilizando su terminología, minotáurico, aunque empieza por ser pedagogo; esta es, después de todo, la función de la ideología, cuyo modo de pensamiento empezó a difundirse entonces como el pensamiento de un Todo, de la Nación, rector de la razón de Estado.

Lo que a veces siembra el desconcierto en la historia del Estado es que el Estado Leviatán también había arraigado a su manera en las tradiciones, las costumbres y los hábitos. A fin de cuentas, según el propio Hobbes, cumplía su misión dando seguridad a la Sociedad, pero dejándola ir por sí sola y, tras la Revolución, reapareció como Estado de Derecho. En realidad era el Estado revolucionario, el Estado Moderno de Jouvenel, pero sometido al Derecho, recayendo entonces la discusión, no sobre el Estado en sí sino sobre el alcance y el contenido del Derecho y los de su institución fundamental, la propiedad. Por ejemplo, comenzó el desarrollo del derecho administrativo. Pero el egoísmo del Poder encarnado en el Estado siguió su curso.

Alejado de las ilusiones contractualistas —«las teorías del 'contrato social' nos presentan hombres maduros que han olvidado su niñez», dirá Jouvenel en *La teoría pura de la política*[39]—, quizá se podría interpretar *El Poder* como un intento de mostrar, probándolo por la historia concebida como 'una lucha de poderes', que la forma estatal lo hace paroxístico. Que historia y política son inseparables: «solamente la carencia de imaginación y de experiencia puede conducir a una visión

[39] II, I, p. 70.

simple de las relaciones existentes entre un cuerpo gobernante y la opinión», escribe en *La teoría...*[40] Que el Estado es una forma de organización en la que el natural egoísmo del Poder, en cuanto está en condiciones de llevar a cabo una movilización total de las energías, acaba haciéndose ilimitado hacia dentro y hacia fuera. Que el Estado, una vez monopolizado lo público, tiende inexorablemente a hacer pública toda la existencia. Que el Estado, en fin, es ese monstruo frío, como decía Nietzsche, que, liberado de cualquier freno, se diviniza a sí mismo.

17. Jouvenel analiza las causas y los medios por los que el Poder ha hecho que el Estado haya devenido Minotauro, enemigo de la Sociedad a la que devora a su manera continuamente. Los resume en lo que llama *la ley de la concurrencia política,* objeto del trabajo de este título, que explica la carrera entre los poderes. Ley que recuerda por cierto la enunciada por el gran historiador suizo Jacob Burckhardt: en política, «constituye una gran desgracia que cuando uno va delante, los otros no tengan más remedio que seguirle por su propia seguridad.»[41]

Según Jouvenel, el proceso de la concurrencia política tiene dos fuentes: o bien un Estado aumenta un territorio, incrementando así la base de donde obtiene sus recursos, lo que obliga a los demás a hacer algo análogo para restablecer el equilibrio, o bien, aumenta su capacidad mediante un incremento en la explotación de los recursos de su propio territorio; medio que, si es aceptado, resulta «más temible para sus vecinos que la adquisición de cualquier provincia». Por esta razón, «ningún Estado puede permanecer indiferente cuando uno de ellos obtiene más derechos sobre su pueblo». Se conoce bien la consecuencia más inmediata: la carrera de armamentos. Pero esto no es sino la proyección de algo mucho más grave, la carrera hacia el totalitarismo. Es decir, «un Poder que mantenga ciertas relaciones con su pueblo sólo puede aumentar su instrumento militar dentro de ciertos límites. Para franquearlo, es preciso que revolucione tales relaciones, que se atribuya nuevos derechos.» La ley de la concurrencia explica por qué el poder altera el Derecho y por qué acaba reduciéndose todo Derecho al derecho positivo, el gran instrumento del totalitarismo, degradando el Derecho, que en lugar de ser un medio securitario, se convierte en una fuente de incertidumbre.

---

40 V, III, p. 211.

41 *Reflexiones sobre la historia universal*, Fondo de Cultura, México 1961, III, 1, p. 141.

Para Jouvenel, hay que buscar en el militarismo la causa histórica concreta de la tendencia totalitaria.

Las Monarquías estatales anteriores al Estado Moderno, singularmente la francesa, habían practicado ya intensamente la fórmula de incrementar la explotación de los recursos propios, acostumbrando a ello a los pueblos. El Estado Despótico de los ilustrados se preocupaba, ciertamente, de fomentar la 'felicidad' de la Sociedad, pero con la convicción de que una sociedad progresiva fortalecería el poder del Estado. El siglo XVIII se caracterizó por la política de los 'intereses de los Estados'.[42]

Jouvenel ve, igual que Tocqueville, una continuidad entre el Estado monárquico del Antiguo Régimen y el Estado napoleónico, sin perjuicio de la diferencia cualitativa entre ambos en lo psicológico, lo moral y lo material. Diferencia que se puede resumir en la distinta concepción del Derecho, «cuya supremacía debe ser, seguramente, la idea grande y central de toda ciencia política». Ciencia que «presupone y necesita un Derecho más antiguo, Mentor del Estado. Pues si el Derecho es algo que elabora el Poder, ¿cómo podrá ser para él un obstáculo, un guía o un juez?»

18. En el Antiguo Régimen, a pesar de integrarse en el concepto de soberanía el derecho a hacer leyes, con lo que hizo tímidamente su aparición la legislación, noción «completamente moderna», las creencias tradicionales eran todavía muy firmes, y «cuanto más estables y arraigadas sean las rutinas y las creencias de una sociedad, más predeterminados estarán los comportamientos y menos libre será el Poder en su acción». La Revolución, alterando las rutinas y las creencias, concibió la soberanía como soberanía del pueblo personificado en la Nación, alteración drástica que, según la ley de las revoluciones, renovando la fuente del Poder lo fortaleció: «la verdadera función histórica de las revoluciones es la renovación y el fortalecimiento del Poder.» Y, sobre todo, al ser soberano el pueblo, «no sólo se revigoriza el Poder en su centro, sino que el movimiento que imprime a la nación no choca ya con los obstáculos de las autoridades sociales, que la tormenta ha barrido.» En la revolución, con el despotismo de la virtud se instauró el de la ley, con lo que estaba conforme

[42] Sobre esto puede verse el libro de F. Meinecke *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1956.

hasta Kant, para quien «sólo la ley hace el Derecho. Por tanto todo lo que es ley es derecho y no existe derecho contra la ley.»

A partir de entonces, dice Jouvenel, «constituye una ilusión buscar en el Derecho una protección contra el Poder». Pues, «como dicen los juristas, el Derecho es 'positivo'». Es decir, se reduce a la masa de las leyes y normas emanadas del Poder; a un conjunto de órdenes. Sin embargo, ejerciendo el poder legislativo, considerado expresión 'del Todo' —«esta personificación del Todo constituye una gran novedad en el mundo occidental», inspirada por el griego—, una soberanía total, la creciente avalancha de las leyes no crea Derecho, «sólo traduce el empuje de los intereses, de la fantasía de las opiniones, de la violencia de las pasiones». Y siendo además falso que el orden de la sociedad tenga que ser procurado enteramente por el Poder, no establecen un verdadero orden, pues «son las creencias y las costumbres las que lo hacen en su mayor parte». El 'delirio legislativo', dice Jouvenel, al acostumbrar a la opinión a considerar susceptibles de ser modificadas indefinidamente las reglas y nociones fundamentales —la ley «se ha convertido en la expresión de las pasiones del momento»—, crea la situación más ventajosa para el déspota, que puede imponer sus opiniones. «El Derecho ha perdido su alma y ha devenido bestial», decía ¡todavía en 1945! Desde entonces es puro instrumento de manipulación, pudiendo llegar a ser admitida la definición totalitaria del Derecho, tosca pero sin réplica, de «continuación de la política por otros medios», parodiando la definición de Clausewitz de la guerra. La legislación ha hecho del Derecho —medio de seguridad y garantía de la libertad— una especie de arma de guerra —instrumento de inseguridad y de coacción—. En ella ve Jouvenel, no sólo la causa de la crisis del Derecho y del desorden social, sino la del totalitarismo suave, blando, de las actuales sociedades formalmente democráticas, ciertamente más que liberales. Totalitarismo que, conforme a esa estulta definición pseudoclausewitziana, no hace uso de la violencia sino de la legislación.[43] Esa radical alteración del Derecho pervierte la libertad.

19. En la práctica, hoy se tiende a creer que la libertad es una invención moderna y, en todo caso, una graciosa 'munificiencia' del Poder,

---

[43] Véase, sobre el concepto de legislación, el importante libro de B. Leoni *La libertad y la ley*, Unión Editorial, 2.ª ed., Madrid 1995.

cuando, en realidad, es completamente ajena al carácter del Poder. La libertad es muy antigua, aunque sólo la tuviesen reconocida como derecho algunos hombres, como una especie de privilegio. De ahí su origen aristocrático, pues el hecho de ser políticamente libre no sólo implicaba responsabilidades, sino un especial interés en defenderla para conservarla. Modernamente se ha extendido a todos, pero no todos la consideran un privilegio, están dispuestos a aceptar las responsabilidades que implica y tienen interés en defenderla. Jouvenel compara, para ilustrarlo, Inglaterra y Francia. Por circunstancias históricas, en Inglaterra la libertad llegó a ser un privilegio generalizado, siendo por tanto equívoco hablar de la democratización de Inglaterra: al contrario, «hay que decir más bien que la plebe ha sido llamada a tener los privilegios de la aristocracia. La intangibilidad del ciudadano británico es la del señor medieval». En cambio, en Francia —y esto vale para Europa en general—, como la clase media se alió con la monarquía precisamente frente a los privilegios, «las victorias de la legislación estatal contra la costumbre han sido victorias populares», de modo que, tras la Revolución, la maquinaria estatal cayó en manos del pueblo considerado como masa, no como individuos libres. Así pues, en el primer caso, la democracia consistirá en «la extensión a todos de una libertad individual provista de garantías seculares». Los ingleses, comenta Jouvenel siguiendo a Stuart Mill, aunque es dudoso que sea exactamente así hoy en día, pero refleja muy bien la tendencia histórica, tienen escaso interés en ejercer el gobierno, pero muestran una gran pasión en *resistir a la autoridad* si creen que sobrepasa los límites prescritos. En el caso de Francia, la democracia consistirá en cambio en la atribución «a todos de una Soberanía armada de una omnipotencia secular que no reconoce en los individuos más que a súbditos», al fundirse, como decía ya Montesquieu que solía ocurrir en la democracia, el poder del pueblo con la libertad del pueblo. En suma, Jouvenel, que no está muy lejos de las comparaciones de Tocqueville sobre las diferentes perspectivas de la democracia en Estados Unidos y en Francia, cree que la democracia, a la vez que extiende los derechos del Poder, debilita las garantías individuales. Empieza a ser general en Europa la queja de falta de libertad política.[44]

[44] Por ejemplo, recientemente, el libro de A. Grunenberg, discípula de H. Arendt, *Der Schlaf der Freiheit. Politik und Gemeinsinn im 21. Jahrhundert*, Rowohlt, Frankfurt 1997, centrado en la situación de Alemania.

20. Políticamente incorrecto, expresión que entonces no tenía el sentido actual, *avant la lettre* Jouvenel dice crudamente: «ya no hay libertad, mas la libertad pertenece a los hombres libres. ¿Y quién se preocupa de formar hombres libres?» Y también: «el pretendido 'Poder del Pueblo' no es en la práctica más que un 'Poder sobre el Pueblo'». De hecho, del equívoco democrático de la soberanía del Pueblo y del 'Poder del Pueblo' se desprende que frente al Interés General no es legítimo ningún interés. Esto es, que «los intereses particulares deben ser sacrificados al Interés General». Axioma sin contestación posible que, invocado sin cesar, convierte la democracia en una «batalla por el Poder», cuya conquista permite a los triunfadores hacer coincidir sus intereses con los generales, constituyendo el meollo de la democracia totalitaria, en la que la degradación del régimen, insiste Jouvenel, está ligada a la degradación de la ley.

Aunque al escribir *El Poder* aún no había hecho su aparición la ideología del consenso entre los partidos instalados en el Poder, advirtió Jouvenel que la pluralidad de los partidos —lo que más tarde se llamará sin rubor el Estado de Partidos— no constituye ninguna garantía, dado que la democracia contemporánea se mueve entre las nociones de libertad y legalidad por un lado y, por otro, la de soberanía absoluta del pueblo, extremos que son contradictorios. Creyéndose asistir a avances sucesivos de la democracia —el burdo mito posterior de la 'democracia avanzada'—, medidos por las victorias de la soberanía popular —lo que también se llamará más tarde 'profundización de la democracia'—, se va a parar a un régimen en el que han desaparecido la libertad y la legalidad. «Este es el proceso que hemos tratado de aclarar.»

DALMACIO NEGRO
Catedrático de Historia de las Ideas
y de las Formas Políticas
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, octubre de 1998

PREÁMBULO

Esta obra es un libro de guerra en todos los sentidos. Fue concebida en la Francia ocupada, y su redacción se inició al abrigo del monasterio La-Pierre-Qui-Vire. El manuscrito constituía nuestro único equipaje cuando cruzamos a pie la frontera suiza en 1943. La generosa hospitalidad helvética nos permitió proseguir el trabajo, el cual se publicó en marzo de 1945 por obra de Constant Bourquin.

Pero es un libro de guerra también en un sentido más sustancial: en cuanto fruto de una meditación sobre la marcha histórica hacia la guerra total. Había esbozado ya el tema en un primer escrito, «Sobre la competencia política», traído de Francia por Robert de Traz, quien lo había publicado en enero de 1943 en su *Revue suisse contemporaine.* La obra se desarrolló en torno a este breve enunciado (conservado como capítulo VIII del libro). En él encontrará el lector el principio de la cólera que anima a la obra, que ha sido la causa de su éxito y que explica algunos de sus excesos.

Una cólera a la medida de mi decepción. Bastaba abrir los ojos a la sociedad para reconocer como evidente que la mutación en curso reclamaba en el orden intelectual una toma de conciencia y algunas proyecciones para el futuro, y en el orden práctico una acción sostenida, aquí correctora, allá iniciadora, y en general orientadora. Se necesitaba un Poder activo, y ese empeño por reforzarlo que se experimenta cuando se despliega el escándalo del paro por la inactividad de los gobiernos.

Pero he aquí que el Poder había tomado un semblante terrible y hacía el mal con todas las fuerzas que le habían sido confiadas para que hiciera el bien. ¿Cómo no había de sentir una profunda conmoción ante semejante espectáculo?

Me pareció que el principio de la catástrofe estaba en una confianza social que, por un lado, había alimentado progresivamente la cons-

titución de un rico arsenal de medios materiales y morales y, por otro, dejaba libre el acceso a esos medios y demasiado libre su empleo. Esto es lo que orientó mi atención hacia todos aquellos que habían señalado la preocupación por sujetar al Poder, aunque no siempre fuera por prudencia social sino con frecuencia por interés.

El problema tenía que plantearse tras una experiencia tan funesta. Sin embargo, apenas se discutió: incomparablemente menos que tras la aventura napoleónica.

¿Acaso porque una desgracia tan inmensa parecía por ello mismo que tenía que permanecer única? Aceptemos esta confianza. Por lo demás, celebremos los enormes progresos que se hicieron después de la guerra en los servicios sociales. Pero no olvidemos por ello el inquietante contraste entre el formidable aumento que se produce en los medios de que dispone el Poder y el relajamiento en el control de su empleo, y ello incluso en la principal potencia democrática.

Concentración de poderes, monarquización del mando, secreto de las grandes decisiones, todo esto ¿no nos da qué pensar? La integración se produce también en el ámbito económico. Es la época de las altas torres más bien que del foro.

Esta es la razón de que este libro, cuyos graves defectos bien conozco, siga tal vez siendo oportuno. ¡Cuánto me gustaría que no lo fuera!

BERTRAND DE JOUVENEL
Enero de 1972

Habiendo fallecido Constant Bourquin después de haber sido redactado este preámbulo, quisiera manifestar lo mucho que le debo.

Vino a Saint-Saphorin a pedirme el manuscrito, que antes había sido rechazado por más de un editor establecido; nos proporcionó los medios materiales de que carecíamos en grado extremo, preparó la publicación con amor, y tuvo la delicada idea de hacer imprimir un ejemplar para *Monsieur et Madame Daniel Thiroux*, que era el nombre que figuraba en nuestro carnet de identidad inventado en Francia, y que seguiríamos llevando en Suiza.

Fue para mí mucho más que un editor: un amigo de los malos tiempos.

BERTRAND DE JOUVENEL
Enero de 1977

PRESENTACIÓN DEL MINOTAURO

Hemos vivido la guerra más atroz y devastadora que Occidente haya conocido jamás. La más devastadora, por la inmensidad de los medios empleados. No sólo se han puesto en pie ejércitos de diez, de quince, de veinte millones de hombres, sino que detrás de ellos se ha movilizado a toda la población para abastecerlos con los instrumentos de muerte más eficaces. Todo lo que un país tiene de seres vivos ha servido a la guerra, y los trabajos que mantienen la vida no se han considerado y tolerado sino como el soporte indispensable del gigantesco instrumental militar en que se ha convertido el pueblo entero.[1]

Puesto que todo, el obrero, el campesino y la mujer, contribuye a la lucha, todo, la fábrica, la cosecha, la casa, se ha convertido en blanco, y el adversario ha tratado como enemigo todo lo que es carne y tierra, ha perseguido por medio de la aviación una total aniquilación.

Ni una participación tan general ni una destrucción tan bárbara hubieran sido posibles sin la transformación de los hombres por pasiones violentas y unánimes que han permitido la perversión integral de sus actividades naturales. La excitación y el mantenimiento de estas pasiones han sido obra de una máquina de guerra que condiciona el

---

[1] «Hay que satisfacer las necesidades de la población civil en una medida lo suficientemente amplia como *para que el trabajo que ésta presta en la producción de guerra no disminuya*», escribía el *Frankfurter Zeitung* del 29 de diciembre de 1942. La intención del periódico era liberal. Se trataba de justificar el empleo de las actividades de la vida, y no se podía hacerlo sino mostrando el carácter indispensable de las actividades de la muerte. Igualmente, en Inglaterra, a lo largo de los repetidos debates parlamentarios, se reclamaba al ejército que devolviese la libertad de los mineros, invocando la capital utilidad de la extracción de la hulla *para la guerra*.

empleo de todas las demás, la propaganda. Ella ha sostenido la atrocidad de los hechos con la atrocidad de los sentimientos.

Lo más sorprendente del espectáculo que nos ofrecemos a nosotros mismos es que nos sorprenda tan poco.

Explicación inmediata

Que en Inglaterra y en Estados Unidos, donde no existía el servicio militar obligatorio y donde los derechos individuales eran sagrados, el pueblo entero se convirtiera en simple potencial humano, distribuido y aplicado por el Poder en orden a maximizar el esfuerzo bélico útil,[2] se explica fácilmente. ¿Cómo hacer frente al proyecto hegemónico de Alemania apelando sólo a una parte de las propias fuerzas nacionales, mientras aquélla utilizaba todas las suyas? Tal fue el error de Francia,[3] cuya suerte posterior sirvió de ejemplo a Gran Bretaña y los Estados Unidos. Aquélla llegó hasta la movilización de las mujeres.

Y cuando el adversario, para manipular mejor los cuerpos, moviliza los pensamientos y los sentimientos, es preciso imitarle para no hallarse en desventaja. Así, el mimetismo del duelo acerca al totalitarismo a las naciones que lo combaten.

La militarización total de las sociedades es, pues, obra —directa en Alemania, indirecta en los demás países— de Adolfo Hitler. Y si él realizó en su país esta militarización, es porque eran necesarias la totalidad de las fuentes nacionales para servir su voluntad de poder.

Esta explicación es incontestable, pero no llega al fondo. Europa, antes de Hitler, conoció a otros ambiciosos. ¿A qué se debe el que un Napoleón, un Federico II, un Carlos XII no llevaran a cabo la utilización integral de sus pueblos para la guerra? Sencillamente porque no pudieron. Ha habido otros casos, en los que, contra un agresor temido, se habría querido echar mano ampliamente del depósito de las fuerzas nacionales: baste citar a los emperadores del siglo XVI, que, a

---

[2] La fórmula es del presidente Roosevelt.

[3] En mi libro *Après la défaite*, publicado en noviembre de 1940, he demostrado cómo una dirección única en todas las fuerzas, incluso económicas, incluso intelectuales, da al pueblo sometido a tal disciplina una ventaja enorme sobre un pueblo que no está tan «unido». Este monolitismo en tiempos monolíticos es, desgraciadamente, la condición de resistencia militar de una sociedad.

pesar de la devastación de sus territorios por el Turco, no pudieron jamás, en un país inmenso, poner en pie más que ejércitos mediocres.

Así, pues, ni la voluntad del ambicioso ni la necesidad del agredido explican por sí solas la inmensidad de los medios utilizados en nuestro tiempo. La explicación está en las palancas materiales y morales de que disponen los gobiernos modernos. Es su poder el que ha hecho posible esta movilización total, ya sea para el ataque, ya sea para la defensa.

El progreso de la guerra

La guerra no es forzosamente, ni ha sido siempre, como hoy la vemos.

En la época de Napoleón obligaba a los hombres en edad militar —aunque no a todos—, y el emperador, normalmente, sólo llamaba a la mitad de los movilizados. A todo el resto de la población dejaba hacer su vida normal, no pidiéndoles más que unas contribuciones financieras moderadas. Menos aún tomaba en tiempos de Luis XIV; el servicio militar era desconocido y el particular vivía fuera del conflicto.

Si, pues, no es una consecuencia inevitable del acontecimiento bélico el que la sociedad participe en él con todos sus miembros y con todos sus recursos, ¿diremos entonces que la situación de que somos testigos y víctimas es accidental?

No, ciertamente, puesto que si ordenamos en una serie cronológica las guerras que han desgarrado a nuestro mundo occidental durante cerca de un milenio, resulta de manera sorprendente que de una a otra el coeficiente de participación de la sociedad en el conflicto ha ido creciendo constantemente, y que nuestra guerra total no es más que el desenlace de una progresión incesante hacia este término lógico, de un progreso ininterrumpido de la guerra. De ahí que la explicación de nuestra desgracia no haya que buscarla en la actualidad sino en la historia.

¿Qué causa constantemente actuante es la que ha dado a la guerra una extensión cada vez mayor (por extensión de la guerra entiendo aquí y seguiré entendiendo en lo sucesivo la absorción más o menos completa de las fuerzas sociales por la guerra)?

La respuesta nos la dan los hechos.

Los reyes buscan ejércitos

Cuando nos remontamos a la época —siglos XI y XII— en que comienzan a formarse los primeros Estados modernos, lo que ante todo nos sorprende, en aquellos tiempos considerados tan belicosos, es la extrema pequeñez de los ejércitos y la brevedad de las campañas.

El rey dispone de los contingentes que le aportan sus vasallos, pero que sólo le deben el servicio durante cuarenta días. Sobre el terreno encuentra milicias locales, pero de escaso valor[4] y que le siguen apenas durante dos o tres días de marcha.

¿Cómo, con estos medios, realizar grandes operaciones. Para ello se necesitarían tropas disciplinadas que siguieran al rey durante más tiempo; pero en tal caso tendría que pagarlas.

Pero ¿con qué podía pagarlas, si sus únicos recursos eran los procedentes de sus dominios privados? No se admite en absoluto que pueda imponer tributo,[5] y su gran recurso consistía en obtener, siempre que la Iglesia aprobara una expedición, que ésta contribuyera, durante algunos años, con la décima parte de sus rentas. Incluso con esta ayuda y todavía a finales del siglo XIII, la «cruzada de Aragón», que duró ciento cincuenta y tres días, aparecerá como una empresa monstruosa y endeudará durante largo tiempo a la monarquía.

Así, pues, la guerra es muy pequeña, porque el Poder es pequeño y porque no dispone de esas dos palancas esenciales que son el servicio militar y el derecho de gravar con impuestos.

Pero el Poder se esfuerza en crecer. Los reyes tratan de obtener que el clero, por una parte, y los señores y comunidades, por otra, les presten su ayuda financiera con la mayor frecuencia posible. Durante los reinados inglés de Eduardo I y Eduardo III y francés desde Felipe el Hermoso hasta Felipe de Valois esta tendencia se va desarrollando. Existen estimaciones de los consejeros de Carlos IV para una campaña en Gascuña que requeriría cinco mil caballeros y veinte mil peones de infantería, todos a sueldo, todos «soldados», durante cinco

---

[4] Se insiste en el papel que desempeñaron en Bouvines, pero lo que sucedió en Crecy ilustra mejor su papel habitual. Aquí, dice Froissart, sacando las espadas a dos millas del enemigo, gritaban: «¡A muerte, a muerte!», para huir precipitadamente ante la aparición del ejército.

[5] Véase A. Callery, *Histoire du Pouvoir royal d'imposer depuis la féodalité jusqu'à Charles V*, Bruselas 1879.

meses. Otra, doce años posterior, prevé para una campaña de cuatro meses en Flandes diez mil caballeros y cuarenta mil infantes.

Pero para reunir estos medios es preciso que el rey visite sucesivamente los principales centros del reino y, reuniendo al pueblo «grande, medio y pequeño», exponga sus necesidades y requiera su ayuda.[6]

Tales medidas y peticiones parecidas se repetirán continuamente a lo largo de la Guerra de los Cien Años, que debemos representarnos como una sucesión de breves campañas que es preciso financiar sucesivamente. El mismo proceso en el otro campo, el inglés,[7] donde el rey, que tiene relativamente más poder, obtiene mayores y más regulares recursos de un país mucho menos rico y menos poblado.[8]

Contribuciones como las necesitadas para el rescate del rey Juan deberán prolongarse durante varios años, pero no se las podrá considerar como permanentes, y el pueblo se levantará contra ellas casi simultáneamente en Francia y en Inglaterra.

Sólo al final de la guerra, la costumbre al sacrificio permitirá establecer un impuesto permanente —la *talla*— para sostener un ejército permanente, las compañías de ordenanza.

El Poder ha dado realmente un gran paso adelante: en lugar de mendigar una ayuda en circunstancias excepcionales, dispone de una dotación permanente que tratará de acrecentar por todos los medios.

Extensión del Poder, extensión de la guerra

¿Cómo conseguirá incrementar esta dotación? ¿Cómo aumentará la parte de la riqueza nacional que pasa a manos del Poder y que así se convierte en poder?

Hasta el final, la monarquía no se atreverá a imponer la conscripción de los hombres o servicio militar obligatorio. Sólo con dinero podrá disponer de soldados.

---

[6] Según los documentos publicados por Maurice Jusselin, *Bibliothèque de l'école de Chartres*, 1912, p. 209.

[7] Baldwin Schuyler Terry, *The Financing of the Hundred Years' War, 1337-1360*, Chicago y Londres 1914.

[8] Sobre la riqueza de Francia al principio de la guerra, Froissart escribe: «Adonc était le royaume de France gras, plains at drus, et les gens riches et possessans de grand avoir, et on'i savait parler de nulle guerre.»

Por otra parte, las tareas civiles, que por lo demás tan bien desempeñó, justifican la adquisición de un poder legislativo, inexistente en la Edad Media, pero que se desarrollará. Y el poder legislativo implica el derecho de imponer tributos. La evolución en ese sentido será larga.

La gran crisis del siglo XVII, marcada por las revoluciones de Inglaterra, de Nápoles —¡tan olvidada, pero tan significativa!— y finalmente la Fronda, corresponde al esfuerzo de las tres grandes monarquías occidentales para aumentar los impuestos,[9] y a la reacción violenta de los pueblos.

Cuando finalmente el Poder logra doblar el cabo, pueden apreciarse los resultados: doscientos mil hombres se matan entre sí en Malplaquet, en vez de los cincuenta mil de Mariñano.

En lugar de los doce mil soldados de Carlos VII, Luis XIV tendrá ciento ochenta mil, el rey de Prusia ciento noventa y cinco mil, y el emperador doscientos cuarenta mil.

Este progreso alarmó a Montesquieu:[10] «Muy pronto, preveía, a fuerza de tener soldados, no tendremos más que soldados, y seremos como los tártaros.» Por otro lado, añadía con admirable clarividencia: «Para ello no hay más que hacer valer la nueva invención de las milicias establecidas en casi toda Europa y llevarlas al mismo exceso a que se ha llevado a las tropas regulares.»[11]

Pero esto no podía hacerlo la monarquía: Louvois [ministro de Luis XIV] había creado unos regimientos territoriales cuyos efectivos debían ser proporcionados por las localidades, destinados en principio sólo al servicio local y que el ministro trató luego de emplear como reserva de los cuerpos activos, si bien encontró a este respecto la más viva resistencia. En Prusia (reglamento de 1733) se tuvo más éxito.

---

[9] Aumento en cierta medida necesario por el encarecimiento general como consecuencia de la afluencia de metales preciosos de América.

[10] «Una enfermedad nueva se ha propagado por Europa: se ha apoderado de nuestros príncipes y les obliga a sostener un número desordenado de tropas. A veces se agrava y se hace necesariamente contagiosa, puesto que en cuanto un Estado aumenta lo que llama sus tropas, los otros aumentan inmediatamente las suyas, de manera que lo único que se gana es la ruina común. Cada monarca mantiene en pie todos los ejércitos que podría tener si sus pueblos estuvieran en peligro de ser exterminados; y llama paz a este estado de esfuerzo de todos contra todos.» *El espíritu de las leyes*, Libro XIII, cap. XVII.

[11] *Loc. cit.*

Pero también, e incluso más aún que los aumentos de los impuestos, este comienzo de las obligaciones militares exasperaba a las poblaciones y constituía una queja capital contra el Poder.

Sería absurdo limitar la labor de la monarquía al crecimiento del ejército. Es bien sabido que estableció el orden en el país, que protegió a los débiles contra los fuertes, que transformó la vida de la comunidad; todo lo que le deben la agricultura, el comercio y la industria.

Precisamente para poder lograr todos estos beneficios, tuvo que constituir un aparato de gobierno compuesto de órganos concretos —una administración— y de derechos —un poder legislativo— que podemos representarnos como una sala de máquinas desde la que se maneja a los individuos con ayuda de palancas cada vez más potentes.

Y por medios de estos controles, con ayuda de esta «sala de máquinas», el Poder ha adquirido la capacidad, en la guerra o en vistas a la guerra, de exigir a la nación lo que un monarca feudal ni siquiera habría soñado.

Así, pues, la extensión del Poder (o la capacidad de dirigir de una manera más completa las actividades nacionales) ha causado la extensión de la guerra.

Los hombres, atrapados por la guerra

Monarquía absoluta, guerras dinásticas, sacrificios impuestos a los pueblos, son ideas que nos han enseñado a conjugar. Y con razón, pues si bien es cierto que los reyes no siempre fueron ambiciosos, bien pudo encontrarse uno que lo fuera, y entonces su gran poder le permitía imponer pesadas cargas.

Fue precisamente de estas cargas de las que el pueblo creyó desembarazarse al derrocar al Poder real. Lo que le resultaba odioso era el peso de los impuestos, y por encima de todo la conscripción militar a la que algunos estaban sujetos. Siendo esto así, no deja de sorprender cómo estas cargas se agravaron en el régimen moderno, cómo sobre todo la conscripción se llevó a cabo, no por la monarquía absoluta, sino como resultado de su caída.

Taine observa que fueron la amenaza presente y la experiencia pasada de invasión y sus sufrimientos las que indujeron al pueblo a consentir el reclutamiento:

> El pueblo consideró el reclutamiento como algo accidental y temporal. Después de la victoria y de la paz, su gobierno continúa reclamándoselo; después de los tratados de Luneville y de Amiéns, Napoleón lo mantiene en Francia; después de los de París y de Viena, el gobierno prusiano lo mantiene en Prusia.
>
> De guerra en guerra, la institución se va agravando: como un contagio se propaga de Estado en Estado; en la actualidad ocupa toda la Europa continental, y reina con el compañero natural que siempre la precede o la sigue, con su hermano gemelo, el sufragio universal, ambos nacidos casi al mismo tiempo y arrastrando el uno, más o menos abierta y completamente, al otro, ambos ciegos y terribles guías o dueños del futuro; el uno colocando en la mano de cada adulto una papeleta de voto, y el otro cargando a sus espaldas una mochila de soldado. De sobra sabemos con qué promesas de matanza y bancarrota para el siglo XIX, con qué exasperación de los rencores y desconfianzas internacionales, con qué pérdida del trabajo humano, por qué perversión de los descubrimientos productivos, por qué retroceso hacia las formas inferiores y malsanas de las viejas sociedades bélicas, por qué paso retrógrado hacia los instintos egoístas y brutales, hacia los sentimientos, las costumbres y la moral de la ciudad antigua y de la tribu bárbara[12]

Pero los hechos superaron incluso la imaginación de Taine. Tres millones de hombres se encontraban bajo las armas en Europa al final de las guerras napoleónicas. La guerra de 1914-18 mató o mutiló cinco veces más. ¿Y cómo los contaríamos ahora, cuando hombres, mujeres y niños se hallan inmersos en la lucha, como se hallaban en las carretas de Ariovisto?

Terminamos por donde comienzan los salvajes. Hemos redescubierto el perdido arte de hacer pasar hambre a los no combatientes, de quemar las chozas y de llevar a los vencidos como esclavos. ¿Qué necesidad tenemos de invasiones bárbaras? Somos nuestros propios hunos.

El Poder absoluto no ha muerto

¡Extraño misterio! Cuando sus amos eran los reyes, los pueblos no dejaron de quejarse de tener que contribuir a la guerra. Cuando fi-

[12] H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, vol. X, pp. 120-123.

nalmente logran deshacerse de esos amos, son ellos mismos los que se imponen una contribución, no ya sólo en una parte de sus ingresos sino en sus propias vidas.

¡Qué giro más singular! ¿Se explicará por la rivalidad de las naciones que habría sustituido a la de las dinastías? ¿Acaso la voluntad del pueblo estará ávida de expansión, impaciente de aventuras bélicas, que el ciudadano quiere pagar por la guerra e ir a las armas? ¿Y que finalmente nos imponemos un entusiasmo por sacrificios mucho más pesados que los que en otro tiempo soportábamos tan de mala gana?

Sería una broma.

Requerido por el recaudador, convocado por el policía, el hombre está lejos de reconocer en la advertencia, en la citación, un efecto de su voluntad, por más que se la exalte o se transfigure. Son, por el contrario, decretos de una voluntad ajena, de un amo impersonal que el pueblo denomina «ellos», como en otro tiempo para referirse a los espíritus malignos: «'Ellos' nos aumentan los impuestos, 'ellos' nos movilizan.» Así habla la sabiduría popular. Por lo que respecta al hombre corriente, todo sucede como si un sucesor del rey desaparecido hubiera llevado a su culminación la empresa interrumpida del absolutismo.

En efecto, si hemos visto crecer el ejército y el impuesto al mismo tiempo que aumentaba el Poder monárquico; si el máximo de efectivos y contribuciones correspondió al máximo de absolutismo, ¿cómo no reconocer, al ver prolongarse la curva de esos indicios irrefutables, al ver desarrollarse monstruosamente los mismos efectos, que sigue presente la misma causa y que, bajo otra forma, el Poder ha continuado y continúa creciendo?

Viollet lo vio claramente: «El Estado moderno no es otra cosa que el rey de los últimos siglos que prosigue triunfalmente en su incesante labor.»[13]

La «sala de máquinas» creada por la monarquía no ha hecho más que perfeccionarse; sus palancas materiales y morales son capaces de penetrar progresivamente en el interior de la sociedad y de apoderarse de los recursos humanos de un modo cada vez más irresistible.

---

[13] Paul Viollet, *Le Roi et ses ministres pendant les trois derniers siècles de la monarchie*, París 1912, p. VIII.

El único cambio es que el poder, en su actual forma acrecentada, se ha convertido en una apuesta.

> Este poder, dice Marx, con su enorme organización burocrática y militar, con su mecanismo complicado y artificial, este espantoso parásito que envuelve como con una membrana el cuerpo de la sociedad francesa y obstruye todos sus poros, nació en la época de la monarquía absoluta, en el declive de un feudalismo que él contribuyó a subvertir... Todas las revoluciones no han hecho otra cosa que perfeccionar la máquina gubernamental en lugar de destruirla. Los partidos que, por turno, lucharon por el Poder veían en la conquista de este enorme edificio del Estado la presa que se ofrecía al vencedor.[14]

El minotauro enmascarado

Desde el siglo XII al XVIII el poder público no dejó de aumentar. El fenómeno lo comprendieron todos los testigos y provocaba continuas protestas y violentas reacciones. Desde entonces ha continuado creciendo a un ritmo acelerado, extendiendo la guerra a medida que él se iba extendiendo. En cuanto a nosotros, ya no lo comprendemos, no protestamos ni reaccionamos.

Esta pasividad tan nueva la debe el Poder a la bruma de que se rodea. Antes era visible; se manifestaba en la persona del rey, que se declaraba amo y señor, con sus defectos y pasiones. Ahora se enmascara en el anonimato, y pretende no tener existencia propia y no ser más que instrumento impersonal y desapasionado de la voluntad general.

> Por una ficción, o, como otros prefieren, abstracción, se afirma que la voluntad general, que en realidad emana de los individuos investidos de poder político, emana de un ser colectivo, la Nación, cuyos gobernantes serían tan sólo sus órganos. Éstos, por lo demás, se han empeñado siempre en infundir esa idea en el espíritu de los pueblos. Comprendían que ello constituía un medio eficaz para que fuera aceptado su poder o su tiranía.[15]

Hoy como siempre, el Poder lo ejerce un puñado de hombres que controlan la «sala de máquinas». Este grupo constituye lo que se llama el Poder, y su relación con los hombres es una relación de mando.

---

[14] Karl Marx, *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte.*

[15] L. Duguit, *L'état, le droit objetif et la loi positive,* París 1901, vol. I, p. 320.

El único cambio ha consistido en dotar al pueblo de unos medios cómodos para que pueda cambiar a los principales participantes en el Poder. En cierto sentido, el Poder se ha debilitado, puesto que entre las voluntades que aspiran a dirigir la vida social, el electorado puede elegir, en determinadas fechas.

Pero al abrir a todas las ambiciones la perspectiva del Poder, este régimen facilita mucho su extensión. En el antiguo régimen, la gente capaz de ejercer una influencia, al ser conscientes de que jamás podrían participar en el Poder, estaban dispuestos a denunciar la menor usurpación. Mientras que ahora todos son pretendientes, y nadie tiene interés en disminuir una posición a la cual se espera acceder algún día, ni paralizar una máquina que cuando llegue el momento le tocará manejar.[16] Por eso observamos en los círculos políticos de la sociedad moderna una amplia complicidad en favor de la extensión del Poder.

El ejemplo más sorprendente lo ofrecen los socialistas. Su doctrina predica:

> El Estado no es otra cosa que una máquina de opresión de una clase por otra, y ello es así tanto en una república democrática como en una monarquía. A través de las innumerables revoluciones cuyo teatro ha sido Europa desde la caída del feudalismo, este aparato burocrático y militar[17] se ha venido desarrollando, perfeccionando y reforzando... Todas las revoluciones anteriores no han hecho más que perfeccionar la máquina gubernamental, en lugar de derribarla y destruirla.[18]

Sin embargo, los socialistas contemplan complacidos cómo aumenta esa «máquina de opresión», y en lo que piensan no es en «destruirla», sino en apoderarse de ella.[19] Protestan con razón contra la guerra, pero no ven que su monstruosa ampliación está ligada a la extensión del Poder.

---

[16] Véase Benjamin Constant: «A los hombres de partido, por más puras que sean sus intenciones, les repugna siempre limitar la soberanía. Ellos se consideran sus herederos y la cuidan, incluso cuando está en poder de sus enemigos, como a una propiedad futura.» *Cours de politique constitutionnelle*, ed. Laboulaye, París 1872, vol. I, p. 10.

[17] Engels, en su prefacio de 1891 a *La guerra civil*, de Marx.

[18] Lenin, *L'état et la révolution*, ed. «Humanité», 1925, p. 44.

[19] «Desconfían, decía Constant, de tal o cual especie de gobierno, de tal o cual clase de gobernantes; pero permitidles organizar a su manera la autoridad, soportad que la confíen a mandatarios de su elección, creerán no poder extenderla bastante.» *Loc. cit.*

En vano denunció Proudhon durante toda su vida la perversión de la democracia en una simple lucha por el *imperium*. Esta lucha ha dado sus frutos inevitables: un Poder a la vez extenso y débil. Pero no es natural que el Poder sea débil. Se dan circunstancias en que el propio pueblo desea tener al frente una voluntad enérgica. Y entonces un hombre, un grupo, pueden adueñarse del Poder y emplear sus palancas sin escrúpulos. No tarda en revelarse la aniquiladora enormidad del Poder. Creen que ellos lo han construido, pero no es así. Únicamente lo detentan.

El minotauro desenmascarado

La «sala de máquinas» estaba ya lista, y los detentadores no hacen más que servirse de ella. El gigante estaba en pie, y no hacen más que prestarle un arma terrible. Las garras que ahora deja sentir le crecieron durante la estación democrática. Moviliza a la población, pero fue en el periodo democrático cuando se estableció el principio del servicio militar obligatorio. Capta las riquezas, pero debe a la democracia el aparato fiscal e inquisitorial de que se sirve. El plebiscito no conferiría legitimidad alguna al tirano, si la voluntad general no se hubiera proclamado fuente suficiente de autoridad. El instrumento de consolidación que es el partido surgió de la lucha por el Poder. La manipulación y uniformización de las mentes desde la infancia fue preparada por el monopolio, más o menos completo, de la enseñanza. La apropiación por el Estado de los medios de producción fue precedida de la oportuna preparación de la opinión pública. Incluso el poder de la policía, que es el atributo más insoportable de la tiranía, ha crecido a la sombra de la democracia.[20] El antiguo régimen apenas lo conoció.[21]

Así, pues, la democracia, tal como nosotros la hemos practicado, centralizadora, reglamentadora y absolutista, aparece como el periodo de incubación de la tiranía.

---

[20] Véase A. Ullmann, *La Police, quatrième pouvoir*, París 1935.

[21] En efecto, en una sociedad jerarquizada, el policía teme siempre atacar a alguien importante; de donde el temor permanente de meterse en un conflicto, lo cual le humilla y paraliza. Se precisa una sociedad nivelada para que su función le ponga por encima de todos, y esta confianza en sí mismo contribuye a dar importancia a la institución.

Gracias al aire de aparente inocencia que la democracia presta al Poder, éste ha podido alcanzar una dimensión cuya medida nos la han dado un despotismo y una guerra sin precedentes en Europa. Supongamos que Hitler hubiera sucedido inmediatamente a María Teresa: ¿habría podido forjar tantos instrumentos modernos de tiranía? ¿No es claro que tenía que encontrarlos ya preparados? A medida que nuestras reflexiones se orientan en esta dirección, apreciamos mejor el problema con que hoy se enfrenta el Occidente europeo.

Por desgracia, no podemos ya creer que, por haber acabado con Hitler y su régimen, hemos arrancado el mal de raíz. Al mismo tiempo formábamos para la postguerra planes que hacían al Estado responsable de todos los destinos individuales, y que forzosamente pondrían en manos del Poder unos medios adecuados a la inmensidad de su tarea.

¡Cómo no percatarse de que un Estado que liga a él a los hombres con todos los vínculos de las necesidades y de los sentimientos, será tanto más capaz de arrastrarlos un día a los destinos bélicos! Cuanto mayores sean las atribuciones del Poder, más grandes serán también sus medios materiales para la guerra; cuanto más manifiestos sean los servicios que él presta, más rápidamente se obedecerá a su llamada.

¿Quién se atrevería a garantizar que este inmenso aparato estatal no caerá un día en manos de un ávido de imperio? ¿Acaso no radica en la propia naturaleza humana la voluntad de poder, y las insignes virtudes del mando necesarias para mantener una máquina cada vez más compleja, acaso no van a menudo acompañadas del espíritu de conquista?

El minotauro, omnipresente

Es suficiente, como acabamos de ver y la historia entera lo confirma, que uno solo de los Estados todopoderosos del futuro encuentre un líder que convierta los poderes asumidos para el bien social en medios de guerra, para que los demás se vean forzados a comportarse del mismo modo. Puesto que cuanto más completo sea el dominio estatal sobre los recursos nacionales, mayor, más rápido, más irresistible será la ola de una comunidad armada que pueda irrumpir sobre una comunidad pacífica.

Cuanto más entreguemos de nosotros mismos al Estado, por más tranquilizador que hoy pueda ser su aspecto, mayor es el riesgo que corremos de alimentar la guerra futura, haciendo que sea respecto de la pasada lo que ésta fue respecto de las guerras de la Revolución.

No pretendo oponerme aquí al crecimiento del Poder, a la expansión del Estado. Sé todo lo que los hombres esperan de él y de qué manera su confianza en el Poder que vendrá se caldea con los sufrimientos infligidos por el Poder que desaparece. Se desea apasionadamente una seguridad social. Los dirigentes o quienes aspiran a serlo no dudan de que la ciencia los ayuda a formar las mentes y los cuerpos, adaptando cada individuo a un alvéolo social hecho para él, y de que por medio de la interdependencia de servicios, aseguran la felicidad de todos. Es una tentativa que no deja de tener cierta grandeza, es el coronamiento de la historia del Occidente.

Si se cree que tal vez haya aquí demasiada confianza y allí demasiada presunción, que las aplicaciones prematuras de una ciencia incierta pueden ser de una crueldad casi desconocida de los bárbaros, como lo demuestra la experiencia racista, que los errores en el cambio de agujas de inmensos convoys humanos serán necesariamente catastróficos; que, finalmente, la disponibilidad de las masas y la autoridad de los jefes nos prometen conflictos, de los que el actual no es más que un presagio, ¿a qué serviría hacer de Jeremías?

A nada, creo yo; y mi plan se limita a investigar las causas y el modo de crecimiento del Poder en la sociedad.

LIBRO PRIMERO

METAFÍSICAS DEL PODER

CAPÍTULO I

DE LA OBEDIENCIA CIVIL

Después de describir, en sus tratados (perdidos) sobre las Constituciones, la estructura de gobierno de distintas sociedades, Aristóteles las reduce en su *Política* a tres tipos fundamentales: monarquía, aristocracia y democracia. Las características de estos tres tipos, en las diversas combinaciones que ofrecen en la práctica, explican todas las formas de Poder por él observadas.

Desde entonces, la ciencia política, o lo que entendemos por tal, ha seguido dócilmente las directrices del maestro. La discusión sobre las formas del Poder es siempre actual, puesto que en toda sociedad se ejerce un mando, por lo que sus competencias, su organización y su comportamiento tienen que interesar a todos.

Pero precisamente el hecho de que en toda agrupación humana exista un gobierno es un fenómeno que también merece especial consideración. El que su forma difiera de una sociedad a otra y cambie incluso dentro de una misma sociedad son, en lenguaje filosófico, accidentes de una misma sustancia, que es el Poder. Y podemos preguntarnos, no ya cuál *debe ser* la forma del Poder —en lo que propiamente consiste la moral política—, sino cuál es su *esencia*, en orden a construir una metafísica política.

El problema puede también considerarse desde otro ángulo, que permite un planteamiento más sencillo. Siempre y en todas partes observamos el hecho de la obediencia civil. El orden emanado del Poder obtiene la obediencia de los miembros de la comunidad. Cuando el Poder se dirige a un Estado extranjero, su fuerza está en la capacidad que tiene para hacerse obedecer, para procurarse por medio de la obediencia los medios que precisa para actuar. Todo descansa

sobre la obediencia. Conocer las causas de esa obediencia equivale a conocer la esencia del Poder.

Por lo demás, la experiencia nos demuestra que la obediencia tiene unos límites que el Poder no puede traspasar, que existen también límites a la parte de los medios sociales de que puede disponer. Estos límites, como lo demuestra la simple observación, varían a lo largo de la historia de una sociedad. Así, los reyes Capetos no podían exigir impuestos ni los Borbones el servicio militar.

La proporción o *quantum* de medios sociales de que el Poder puede disponer es una cantidad en principio mensurable. Esta cantidad está estrechamente ligada al *quantum* de obediencia, por lo que es perfectamente lógico que estas cantidades variables denoten el *quantum* de Poder. Podemos decir con fundamento que cuanto más completamente puede el Poder controlar las acciones de los miembros de la sociedad y apoderarse de sus recursos, mayor es su extensión.

El estudio de las variaciones sucesivas de este *quantum* debe considerarse como la historia del Poder en relación con su extensión, algo muy diferente de la historia que suele narrarse con referencia a sus formas.

Estas variaciones de la extensión del Poder en función de la edad de una sociedad podrían, en principio, representarse por medio de una curva. ¿Tendría ésta una caprichosa forma dentada, o bien sería un trazado general bastante claro de modo que pueda hablarse de una ley del desarrollo del Poder en la sociedad en cuestión?

Si se admite esta última hipótesis, y se piensa por lo demás que la historia humana, en la medida en que nos es conocida, consiste en la yuxtaposición de las historias sucesivas de «grandes sociedades» o de «civilizaciones» compuestas de sociedades más pequeñas arrastradas por un movimiento común, se puede imaginar fácilmente que las curvas del Poder para cada una de estas sociedades presentarán una cierta analogía, y que su examen puede incluso arrojar cierta luz sobre el destino de las civilizaciones.

Comenzaremos nuestro estudio tratando de conocer la esencia del Poder. No es seguro que lo consigamos, pero tampoco es absolutamente necesario. Lo importante es conocer la relación, en términos generales, existente entre el Poder y la sociedad. Podemos tratarlos como dos variables desconocidas y de las que solamente se conoce su relación. En todo caso, la historia no puede reducirse a simples

matemáticas, por lo que se impone la necesidad de considerar todos los aspectos para obtener una visión lo más completa y clara posible.

El misterio de la obediencia civil

La gran educadora de nuestra especie, la curiosidad, sólo se despierta ante lo inhabitual. Tuvieron que producirse prodigios, eclipses o cometas, para que nuestros lejanos antepasados se preocuparan de la mecánica celeste. Fue precisa la aparición de las crisis para que naciera, y treinta millones de parados para que se generalizara, la investigación de los mecanismos económicos. Los hechos más sorprendentes no actúan sobre nuestra razón si se producen todos los días. Tal es tal vez la causa de que se haya reflexionado tan poco sobre la milagrosa obediencia de las agrupaciones humanas, miles o millones de hombres que se plegan a las normas y a las órdenes de unos pocos.

Una simple orden es suficiente para que el tumultuoso torrente de vehículos que, en todo un vasto país, se desplaza por la izquierda cambie y se desplace por la derecha. Basta una orden para que un pueblo entero abandone sus campos, sus talleres y oficinas e invada los cuarteles.

> Semejante subordinación, dice Necker, no puede menos de sorprender a los hombres capaces de reflexión. Esta obediencia de un gran número a un pequeño grupo es un hecho singular, una idea casi misteriosa.[1]

A Rousseau, el espectáculo del Poder le recuerda a Arquímedes sentado tranquilamente en la orilla y sacando a flote sin esfuerzo una gran nave.[2]

Cualquiera que haya fundado una pequeña sociedad para un fin particular conoce la propensión de sus miembros —comprometidos, sin embargo, por un acto expreso de su voluntad en vistas a un fin que aprecian— a esquivar las obligaciones societarias. Por ello es más sorprendente la docilidad en la gran sociedad.

Se nos dice «ven», y vamos. Se nos dice «vete», y nos vamos; obedecemos al recaudador, al policía, al sargento. Eso no significa seguramente que nos inclinemos ante esos hombres, sino ante sus supe-

---

[1] Necker, *Du Pouvoir exécutif dans les grands États* (1792), pp. 20-22.

[2] Rousseau, *Contrato social*, Libro III, cap. VI.

riores, a pesar de que, como sucede a menudo, despreciemos sus caracteres y sospechemos de sus intenciones.

¿Cómo se explica que, sin embargo, nos sometamos a ellos? Si nuestra voluntad cede a la suya, ¿es porque disponen de un aparato material de coacción, porque son más fuertes? Es indudable que lamentamos la coacción que pueden emplear. Pero para aplicarla tienen que contar con la ayuda de un ejército de auxiliares. Queda por explicar cómo se forma este cuerpo de ejecutantes y qué es lo que asegura su fidelidad: el Poder se nos presenta entonces como una sociedad pequeña que domina a otra mayor.

Pero no siempre el Poder ha dispuesto de un gran aparato coercitivo. Baste recordar que durante siglos Roma no tuvo funcionarios profesionales, no vio en su recinto ninguna fuerza armada, y sus magistrados no podían valerse más que de algunos lictores. Si el Poder disponía de fuerzas para obligar a un miembro individual de la comunidad, las recibía del concurso de los demás miembros.

¿Diremos, entonces, que la eficacia del Poder no se debe a los sentimientos de temor, sino a los de participación? ¿Que un conjunto humano tiene un alma colectiva, un genio nacional o una voluntad general? ¿Y que su gobierno personifica al conjunto, manifiesta esta alma, encarna este genio, y promulga esta voluntad, y que de este modo se desvanece el enigma de la obediencia, ya que en definitiva sólo nos obedecemos a nosotros mismos?

Tal es la explicación de los juristas, favorecida por la ambigüedad de la palabra 'Estado' y por su conformidad a ciertos usos de nuestro tiempo. El término 'Estado' tiene dos sentidos muy diferentes, y por eso nosotros lo evitamos. Designa ante todo una sociedad organizada que tiene un gobierno autónomo, y en este sentido todos somos miembros del Estado, el Estado somos nosotros. Pero también significa el aparato que gobierna a esta sociedad. En este sentido los miembros del Estado son aquellos que participan del Poder, el Estado son ellos. Si ahora decimos que el Estado, entendido como aparato de mando, se impone a la sociedad, no se hace más que expresar un axioma; pero si al mismo tiempo se pasa subrepticiamente al primer sentido de la palabra Estado, hallamos que es la sociedad la que se manda a sí misma, lo cual habría que demostrar.

Se trata, evidentemente, de un fraude intelectual inconsciente. No se manifiesta en toda su evidencia precisamente porque en nuestra

sociedad el aparato de gobierno es o debe ser en principio la expresión de la sociedad, un simple sistema de transmisión por medio del cual ésta se rige a sí misma. Dando por supuesto que así sea verdaderamente —lo que está por ver—, es patente que no ha sido así siempre y en todas partes, que la autoridad la han ejercido unos poderes netamente distintos de la sociedad, y que esos poderes se han hecho obedecer.

El imperio del Poder sobre la sociedad no se debe únicamente a la fuerza concreta, pues se encuentra incluso allí donde esta fuerza es mínima; tampoco se debe a la sola participación, ya que lo encontramos también allí donde la sociedad no participa en modo alguno en el Poder.

Tal vez alguien pueda objetar que en realidad existen dos poderes esencialmente diferentes: el poder de un pequeño número sobre la colectividad, como la monarquía o la aristocracia, que se mantiene únicamente por la fuerza, y el poder del conjunto sobre sí mismo, que se mantiene sólo por la participación.

Si así fuera, debería constatarse lógicamente que en los regímenes monárquico y aristocrático los instrumentos coercitivos son máximos, puesto que todo se espera de ellos, mientras que en las democracias modernas serían mínimos, ya que nada se pide a los ciudadanos que ellos mismos no hayan querido. Pero lo que, en cambio, observamos es que el cambio de la monarquía a la democracia ha ido acompañado de un extraordinario desarrollo de los instrumentos coercitivos. Ningún rey ha dispuesto de una policía comparable a la de las democracias modernas.

Es, pues, un gran error oponer dos poderes esencialmente diferentes, cada uno de los cuales obtendría la obediencia en virtud de un único sentimiento. Estos análisis lógicos desconocen la complejidad del problema.

Carácter histórico de la obediencia

La obediencia, en realidad, resulta de varios y muy diferentes sentimientos que proporcionan al Poder múltiples apoyos:

> El Poder existe únicamente por la confluencia de todas las propiedades que constituyen su esencia: saca su fuerza de la ayuda real que le

> proporciona la continua asistencia del hábito y de la imaginación; debe tener una autoridad razonada y a la vez una influencia mágica; debe actuar como la naturaleza, tanto por medios visibles como por una influencia oculta.[3]

Es una buena fórmula, siempre que en ella no se vea una enumeración sistemática y exhaustiva. Destaca el predominio de los factores irracionales; no se obedece principalmente porque se hayan sopesado los riesgos de la desobediencia o porque se identifique deliberadamente la propia voluntad con la de los dirigentes. Se obedece esencialmente porque tal es el hábito de la especie.

Nos encontramos con el Poder cuando nacemos a la vida social, del mismo modo que nos encontramos con el padre al nacer a la vida física. Semejanza que ha inspirado muchas veces su comparación, y que seguirá inspirándola a pesar de las objeciones más fundadas.

El Poder es para nosotros un hecho natural. Por lejos que se remonte la memoria colectiva, ha presidido siempre los destinos humanos. Y también en nuestros días su autoridad encuentra en nosotros el apoyo de sentimientos muy antiguos que, en sus formas sucesivas, ha ido inspirando sucesivamente.

> Tal es la continuidad del desarrollo humano, dice Frazer, que las instituciones esenciales de nuestra sociedad tienen en su mayoría, si no todas, profundas raíces en el estado salvaje, y nos han sido transmitidas con modificaciones más de apariencia que de fondo.[4]

Las sociedades, incluso las que nos parecen menos evolucionadas, tienen un pasado varias veces milenario, y las autoridades que soportaron en otro tiempo no han desaparecido sin legar su prestigio a las que las han reemplazado, y sin dejar en el espíritu de los hombres unas huellas que se acumulan en sus efectos. La sucesión de gobiernos de una misma sociedad a lo largo de los siglos puede considerarse como un solo gobierno que subsiste siempre y que se enriquece continuamente. Así, el Poder no es tanto un objeto de conocimiento lógico como de conocimiento histórico. Podríamos sin duda ignorar los sistemas que pretenden reducir sus diversas propiedades a un principio único, fundamento de todos los derechos ejercidos por los titulares del mando y causa de todas las obligaciones que se imponen.

---

[3] Nécker, *op. cit.*

[4] J.G. Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship*, Londres 1905, pp. 2-3.

Este principio es, unas veces, la voluntad divina, cuyos vicarios serían ellos; otras veces, la voluntad general, de la que serían mandatarios; o bien el genio nacional, del que serían encarnación, o la conciencia colectiva, cuyos intérpretes serían; o incluso el finalismo social, del que ellos serían los agentes.

Evidentemente, ninguno de los principios enunciados puede servirnos como única explicación del Poder, si la realidad histórica nos lo muestra en una situación en que ese principio está ausente. Pero sabemos que han existido poderes en épocas en las que habría sido absurdo hablar de «genio nacional»; también se han dado sin apoyo alguno en la voluntad general, sino más bien en contra de ella. El único sistema que satisface plenamente la condición fundamental para explicar cualquier Poder es el de la voluntad divina; la cita de San Pablo: «No hay autoridad que no venga de Dios, y las que existen han sido instituidas por Dios», incluso bajo el propio Nerón, ha proporcionado a los teólogos una explicación que es la única que abarca todos los casos de Poder.

Todas las demás explicaciones metafísicas del Poder —si es que pueden calificarse tales— son incapaces de dar cuenta de este hecho. Pues dejamos el terreno de la verdadera metafísica cuando el análisis se halla más o menos sumergido en la ética, cuando el problema que se plantea no es «¿Cuáles son los requisitos para que el Poder exista?», sino «¿Qué es lo que hace que el Poder sea bueno?»

Estática y dinámica de la obediencia

¿Debemos dejar de lado estas teorías? No, ciertamente, pues estas interpretaciones ideales del Poder han dado curso en la sociedad a creencias que desempeñan un papel esencial en el desarrollo del Poder concreto.

Podemos estudiar los movimientos celestes sin preocuparnos de las concepciones astronómicas que, aunque tenidas por verdaderas en su tiempo, no respondían a la realidad de los hechos; estas creencias no afectan en nada a los movimientos. Pero no ocurre así cuando se trata de las diversas concepciones que a lo largo del tiempo se han formulado acerca del Poder, ya que el gobierno, al ser un fenómeno humano, no natural, se halla profundamente influido por la idea

que los hombres tengan de él. Y es evidente que el Poder se extiende apoyándose en las creencias que sobre él se profesen.

Retomemos nuestra reflexión sobre la obediencia. Hemos reconocido que su causa inmediata es la costumbre; pero la costumbre, el hábito, no basta para explicar la obediencia más que cuando el mando se mantiene también dentro de los límites que le son habituales. Tan pronto como pretende imponer a los hombres unas obligaciones que sobrepasan aquellas a las que ya se han hecho, deja de beneficiarse de la reacción automática que el tiempo ha creado en el sujeto. Para que haya un incremento de efecto, un aumento de obediencia, hace falta un incremento de causa. El hábito aquí no puede servir; hace falta una explicación. Lo que la lógica sugiere, la historia lo verifica; en efecto, en las épocas en que el Poder tiende a aumentar es cuando se discute su íntima naturaleza y los elementos que le constituyen y que son la causa de la obediencia, ya sea para ayudar a ese aumento o para obstaculizarlo. Este carácter oportunista de las teorías del Poder explica por lo demás su incapacidad para dar una explicación general del fenómeno.

En esta actividad particular el pensamiento humano ha seguido siempre las mismas dos direcciones, que responden a las categorías de nuestro entendimiento. Ha buscado la justificación teórica de la obediencia —y en la práctica difundido creencias que hacen posible un aumento de la obediencia—, ya sea en una causa eficiente, ya sea en una causa final. En otras palabras, el Poder debe ser obedecido ya sea *por su naturaleza* o *por los fines* que persigue.

En la primera dirección se han desarrollado las teorías de la soberanía. La causa eficiente de la obediencia, se dice, reside en un *derecho* que el Poder ejerce, que deriva de una *majestas* que posee, encarna o representa. Tiene este derecho con la condición, necesaria y suficiente, de que sea *legítimo*, es decir en razón de su origen.

En la otra dirección se han desarrollado las teorías de la función estatal. La causa final de la obediencia consistiría en el fin que persigue el Poder, que no es otro que el *bien común*, sea cual fuere la forma en que se conciba. Para que merezca la docilidad del individuo es preciso y basta que el Poder busque y procure el *bien común.*

Esta sencilla clasificación abarca todas las teorías normativas del Poder. Sin duda, hay pocas que no apelen a la vez a la causa eficiente y a la causa final, pero se gana mucho en claridad si se considera su-

cesivamente todo lo que se refiera a una categoría y luego todo lo que se refiera a la otra.

Antes de entrar en detalles, veamos si, a la luz de esta descripción, podemos formarnos una idea aproximada del Poder. Hemos reconocido en él una propiedad misteriosa, que es, a través de sus transformaciones, su *duración*, y que le confiere un ascendiente irracional, no justificado por el pensamiento lógico. Este distingue en él tres propiedades indiscutibles: fuerza, legitimidad y beneficencia; pero, a medida que se intenta aislarlas, como cuerpos químicos, sus propiedades se escapan, porque estas cualidades no tienen existencia en sí y sólo la toman de la mente humana. Lo que efectivamente existe es la creencia humana en la legitimidad del Poder, la esperanza en su capacidad bienhechora, el sentimiento que se tiene de su fuerza. Pero, evidentemente, su legitimidad radica tan sólo en su conformidad con lo que los hombres estiman en general que es la forma legítima del Poder, y no posee un carácter bienhechor sino por la conformidad de sus fines con lo que los hombres creen que es bueno para ellos. Finalmente, no tiene más fuerza, al menos en la mayoría de los casos, que la que los individuos creen que deben prestarle.

La obediencia ligada al crédito

Creemos, pues, que la obediencia tiene una buena dosis de creencia y de crédito.

El Poder puede haberse establecido únicamente por la fuerza, apoyarse sólo en el hábito, pero sólo puede incrementarse por el crédito, que lógicamente no fue inútil ni a su creación ni a su mantenimiento, y que en la mayoría de los casos no les ha sido históricamente ajeno.

Sin pretender definirlo aquí, podemos ya describirlo como un cuerpo social permanente, al cual se tiene el hábito de obedecer, que tiene los medios materiales para imponerse, y que está sostenido por la opinión que se tiene de su fuerza, la creencia en su derecho a mandar (su legitimidad) y la esperanza que se pone en su acción bienhechora.

Era oportuno subrayar el papel que desempeña el crédito en el avance del Poder, pues ahora se comprende el valor que tienen para él las teorías que proyectan en la mente ciertas imágenes. Según que éstas inspiren mayor respeto por una soberanía, concebida como más

absoluta, o despierten mayor esperanza en un bien común definido de manera más precisa, proporcionan al Poder concreto una asistencia más eficaz, le abren el camino y facilitan su evolución.

Digno de notarse es el hecho de que, para ayudar al Poder, ni siquiera es necesario que estos sistemas abstractos le reconozcan la soberanía o le confíen la función de realizar el bien común; basta con que plasmen su idea en la mente de los individuos. Así Rousseau, que tenía una gran idea de la soberanía, se la negaba al Poder como algo opuesto al mismo. Así el socialismo, que ha creado una visión tan seductora del bien común, no confiaba en absoluto al Poder el cuidado de realizarlo, sino que, al contrario, reclamaba la muerte del Estado. No importa, pues el Poder ocupa en la sociedad un lugar tal que esta soberanía tan santa sólo él es capaz de apropiársela, este bien común tan fascinante sólo él parece ser capaz de realizarlo.

Ahora sabemos desde qué ángulo hay que examinar las teorías sobre el Poder. Lo que en ellas nos interesa es esencialmente el refuerzo que proporcionan al Poder.

CAPÍTULO II

TEORÍAS DE LA SOBERANÍA

Las teorías que han gozado de mayor crédito a lo largo de la historia en nuestra sociedad occidental, y que han ejercido una mayor influencia, explican y justifican el poder político por su causa eficiente. Son las teorías de la *soberanía*.

La obediencia es un deber, porque existe, y nosotros estamos obligados a reconocer, «en la sociedad un derecho último a mandar» que se llama soberanía, derecho «a dirigir las acciones de los miembros de la sociedad con poder de coacción, derecho al que todos los particulares deben someterse sin que nadie pueda resistirse.»[1]

El Poder se sirve de este derecho, aun cuando no siempre se conciba como si le perteneciera. Este derecho, que trasciende a todos los derechos particulares, derecho absoluto e ilimitado, no puede ser propiedad de un hombre o de un grupo de hombres; supone la existencia de un titular lo suficientemente augusto para que nos dejemos guiar enteramente por él y para que no pensemos en negociar con él. Este titular es Dios, o bien la sociedad.

Veremos cómo los sistemas que se consideran más opuestos, como el del derecho divino y el de la soberanía popular, son en realidad ramas de un tronco común, la idea de soberanía, la idea de que existe un derecho ante el cual ceden todos los demás. No es difícil descubrir tras el concepto jurídico un concepto metafísico: una voluntad suprema que ordena y que rige la comunidad humana, una voluntad buena por naturaleza y a la cual resulta delictivo oponerse, voluntad divina o voluntad general.

---

[1] Burlamaqui, *Principes de Droit politique*, Amsterdam 1751, t. I, p. 43.

El poder concreto debe emanar del supremo soberano, Dios o la sociedad, y debe encarnar esta voluntad. Y será legítimo en la medida en que cumpla estas condiciones. Como delegado o mandatario, puede ejercer el derecho soberano. Es aquí donde los sistemas, al margen de su dualidad en cuanto a la naturaleza del soberano, presentan una gran diversidad. ¿Cómo, a quién, y sobre todo en qué medida, se comunicará este derecho de mandar? ¿Por quién y cómo se controlará su ejercicio, de manera que el mandatario no traicione las intenciones del soberano? ¿Cuándo se podrá decir, por qué signos se reconocerá, que el poder infiel pierde su legitimidad y que, reducido al estado de simple hecho, no puede ya reclamar un derecho trascendente?

No podemos entrar en tantos detalles. Lo que aquí nos interesa es conocer la influencia psicológica de estas doctrinas, la manera en que han afectado a las creencias humanas en lo relativo al Poder, y por consiguiente la actitud humana respecto al mismo, y finalmente la amplitud del Poder mismo. ¿Han disciplinado al Poder obligándole a permanecer sometido a una entidad bienhechora? ¿Lo han canalizado a través de unos medios de control capaces de imponerle su fidelidad? ¿Lo han limitado restringiendo la parte de derecho soberano que se le permitía ejercer?

Muchos autores de las teorías de la soberanía han apuntado a uno u otro de estos recursos restrictivos. Pero ninguna de ellas, apartándose lenta o rápidamente de su primitiva intención, ha dejado al fin de reforzar al Poder, proporcionándole la poderosa asistencia de un soberano invisible con el que pretendía —y al final conseguía— identificarse. La teoría de la soberanía divina ha conducido a la monarquía absoluta; la teoría de la soberanía popular conduce primero a la soberanía parlamentaria y luego al absolutismo plebiscitario.

Soberanía divina

La idea de que el Poder viene de Dios sostuvo, durante los «tiempos oscuros», a una monarquía arbitraria e ilimitada: esta representación burdamente errónea de la Edad Media está sólidamente anclada en la gente ignorante, y sirve de cómodo *terminus a quo* para luego desplegar la historia de una evolución política hacia el *terminus ad quem* de la libertad.

Todo esto es falso. Recordemos, sin insistir sobre ello, que el Poder medieval era compartido (con la *Curia Regis*), limitado (por otros poderes, autónomos en su ámbito) y que, sobre todo, no era soberano.[2] Porque carácter esencial del Poder soberano es tener el poder normativo, ser capaz de modificar a su arbitrio las normas de comportamiento impuestas a los súbditos, de definir las normas que presiden su propia acción, de tener finalmente el poder legislativo situándose por encima de las leyes, *legibus solutus*, absoluto. El Poder medieval, por el contrario, se tenía teórica y prácticamente por la *lex terrae*, concebida como inmutable; el *Nolumus leges Angliae mutari* de los barones ingleses expresa a este respecto el sentimiento general de la época.[3]

Así, pues, el concepto de soberanía divina no sólo no fue causa del engrandecimiento del Poder, sino que durante muchos siglos coincidió con su debilidad. Ciertamente podríamos aducir sugestivas fórmulas. Jacobo I de Inglaterra decía a su heredero al trono: «Dios os ha convertido en un pequeño dios para sentaros en su trono y gobernar a los hombres.»[4] Luis XIV de Francia instruía al Delfín en términos parecidos: «El que ha dado reyes al mundo ha querido que éstos fueran honrados como sus representantes, reservándose Él solo el derecho de juzgar sus acciones. El que ha nacido sujeto debe obedecer sin murmurar: tal es su voluntad.»[5] El propio Bossuet, predicando en el Louvre, exclamaba: «Sois dioses aunque seáis mortales, y vuestra autoridad no muere jamás.»[6]

---

[2] Entendemos que no era *soberano* en el sentido moderno de la palabra. La soberanía medieval no era sino superioridad (del latín popular *superanum*). Es la cualidad que pertenece al poder situado por encima de todos los demás y que no tiene por encima de él un poder superior en la jerarquía temporal. Pero de que sea el más elevado no se deduce que el derecho del soberano sea de naturaleza distinta que los derechos que están por debajo de él: no los quebranta ni es considerado como su fuente y autor. Cuando en el texto describimos el carácter del Poder soberano, nos referimos a la concepción moderna de soberanía, que se desarrolló en el siglo XVII.

[3] En la gran obra que los hermanos R.W. y A.J. Carlyle consagraron a las ideas políticas de la Edad Media (*A History of Political Medieval Theory in the West*, Londres, 6 vols., 1903-1936), se encuentra cien veces reiterada esta idea, demostrada por el conjunto de sus investigaciones, de que el monarca era concebido por los pensadores medievales y generalmente considerado como *sometido a la ley*, obligado por ella, e incapaz de cambiarla autoritariamente. La ley es para él algo *dado*, y a decir verdad el verdadero soberano.

[4] Citado por Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, p. 351.

[5] Luis XIV, *Oeuvres*, t. II, p. 317.

[6] Domingo de Ramos de 1662.

Si Dios, padre y protector de la sociedad humana, ha designado a ciertos hombres para que la gobiernen, los ha llamado sus cristos, los ha hecho sus representantes, les ha puesto la espada en la mano para administrar su justicia, como dijera el propio Bossuet, no cabe la menor duda de que entonces el rey, con la fuerza que le da tal investidura, tiene que aparecer ante sus súbditos como señor absoluto. Pero tales fórmulas sólo se encuentran, con tal acepción, en el siglo XVII y son proposiciones heterodoxas respecto al sistema medieval de la soberanía divina. Se trata de un sorprendente caso de subversión de una teoría del Poder en beneficio del Poder concreto, subversión que, como hemos dicho y como veremos, constituye un fenómeno muy general.

La misma idea de que el Poder viene de Dios fue enunciada y empleada durante más de quince siglos, con intenciones muy diferentes. San Pablo,[7] evidentemente, quería combatir en la comunidad cristiana de Roma las tendencias a la desobediencia civil que presentaban el doble peligro de provocar las persecuciones y de distraer la acción cristiana de su objeto real, la conquista de las almas. Gregorio Magno,[8] en la época en que la anarquía guerrera de Occidente y la inestabilidad política de Oriente estaban destruyendo el orden romano, sentía la necesidad de reafirmar el Poder. Los canonistas del siglo IX[9] trataban de apuntalar el poder imperial vacilante que la Iglesia había restaurado para el bien común. Tantos sentidos como épocas y necesidades. Pero la doctrina del derecho divino no se impuso en ningún momento antes de la Edad Media: eran las ideas derivadas del derecho romano las que dominaban. Y si tomamos el sistema del derecho divino en el momento de su expansión, desde el siglo XI al XIV, ¿qué es lo que observamos? Se repite la fórmula de San Pablo: «Todo poder viene de Dios», pero no tanto para instar a los sujetos a la obediencia al Poder como para invitar al Poder... a la obediencia a Dios. Lejos de querer la Iglesia, al llamar a los príncipes representantes o ministros de Dios, conferirles la omnipotencia divina, se propone por el contrario hacerles comprender que no tienen su autoridad sino como un mandato, por lo que deben emplearla según la intención y

[7] Véase *Epístola a los Romanos*, XIII, 1. Comentarios en Carlyle, *op. cit.*, t. I, pp. 89-98.
[8] San Gregorio, *Regula pastoralis*, III, 4.
[9] Véase concretamente Hincmar de Reims, *De fide Carolo regi servanda*, XXIII.

la voluntad del Señor de quien la han recibido. No se trata de permitir al príncipe hacer sin más la ley, sino más bien de doblegar el Poder a una ley divina que le domina y obliga.

El rey consagrado de la Edad Media representa el poder menos libre, el menos arbitrario que podamos imaginar, ya que se halla sometido simultáneamente a una ley humana, la costumbre, y a la ley divina, y ni de un lado ni de otro se confía sólo en su sentido del deber. Así como la corte de los pares le obliga a respetar la costumbre, así también la Iglesia vela por que sea administrador diligente del monarca celestial, cuyas instrucciones debe seguir siempre.

Así lo advierte la Iglesia en el acto de ponerle la corona: «Por ella os hacéis partícipe de nuestro ministerio, decía el arzobispo al rey de Francia al consagrarle en el siglo XIII; lo mismo que nosotros somos en lo espiritual pastores de las almas, debéis vos ser en lo temporal verdadero servidor de Dios...» La Iglesia repetía sin cesar la misma advertencia. Así, Ivo de Chartres, al escribir a Enrique I de Inglaterra tras su acceso al poder: «Príncipe, no olvidéis que sois servidor de los servidores de Dios y no dueño; sois protector y no propietario de vuestro pueblo.»[10] En fin, si el rey cumplía mal su misión, la Iglesia disponía al respecto de sanciones que debían de ser bastante temibles para que el emperador Enrique IV se arrodillara ante Gregorio VII en la nieve de Canossa.

Tal fue, en el apogeo de su vigencia, la teoría de la soberanía divina. Tan poco favorable al despliegue de una autoridad sin freno, que un emperador o un rey preocupado por ampliar su Poder, se encuentra naturalmente en conflicto con ella. Y si, para eludir el control eclesiástico, arguyen a veces que su autoridad procede directamente de Dios, sin que nadie pueda entonces vigilar su empleo —tesis que se apoya principalmente en la Biblia y en la epístola de San Pablo—, lo cierto es que más a menudo y con mayor eficacia recurren a la tradición jurídica romana, que atribuye la soberanía... ¡al pueblo!

Así es cómo, entre muchos otros paladines del Poder, el aventurero Marsilio de Padua —a favor del emperador aún no coronado Luis de Baviera— apela a la soberanía popular en vez de la soberanía divina: «El supremo legislador del género humano, afirma, no es otro que la totalidad de los hombres a los cuales se aplican las disposiciones coer-

[10] Epístola CVI, P.L., t. CLXII, col. 121.

citivas de la ley...»[11] Es significativo que el Poder se apoye sobre esta idea para hacerse absoluto.[12]

Será esta idea la que le servirá para librarse del control eclesiástico. Pero antes tendrá que producirse una revolución en las ideas religiosas para que el Poder, después de defender la causa del pueblo contra Dios, tomara la de Dios contra el pueblo, doble maniobra necesaria para la construcción del absolutismo. Se precisarán la crisis provocada en la sociedad europea por la Reforma y los enérgicos alegatos de Lutero y de sus sucesores en favor del poder temporal, que debía ser emancipado de la tutela papal, para poder adoptar y legalizar sus doctrinas. Los doctores reformadores aportan este regalo a los príncipes reformados. Así como el Hohenzollern que gobernaba Prusia como Gran Maestre de la Orden Teutónica se sirvió de los consejos de Lutero para declararse propietario de los bienes que sólo poseía como administrador, así también los príncipes, rompiendo con la Iglesia de Roma, se aprovecharon de ello para atribuirse como propiedad el derecho de soberanía que hasta entonces no se les había reconocido sino como mandato bajo control. El derecho divino, que había estado en el pasivo del Poder, se convertía en un activo. Y ello no sólo en los países que adoptaron la Reforma, sino también en los demás. En efecto, la Iglesia, reducida a solicitar el apoyo de los príncipes, no se hallaba ya en condiciones de ejercer sobre ellos su censura secular.[13] Así se explica el «derecho divino de los reyes» tal como aparece en el siglo XVII, miembro dislocado de una doctrina que había colocado a los reyes como representantes de Dios frente a sus súbditos únicamente para, al mismo tiempo, someterlos a la ley de Dios y al control de la Iglesia.

La soberanía popular

Lejos de que la teología proporcione una justificación al absolutismo, vemos cómo los Estuardos y los Borbones, en la época en que avan-

[11] Véa el interesante estudio de Noël Valois sobre Juan de Jandún y Marsilio de Padua en *L'Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, pp. 575ss.

[12] «La teoría democrática de Marsilio de Padua conduce a la proclamación de la omnipotencia imperial», dice Noël Valois, *op. cit.*, p. 614.

[13] «Sin Lutero no existiría Luis XIV», dice con razón J.N. Figgis (*Studies of political thought from Gerson to Grotius*, 2.ª ed., Cambridge 1923, p. 62).

zaron sus pretensiones, hicieron que el verdugo quemara los tratados políticos de los doctores jesuitas.[14] Estos tratados recordaban no sólo la supremacía pontificia —«el papa puede destituir a los reyes y elegir otros, como ya lo ha hecho, y nadie puede negar este poder»—,[15] sino que incluso construyeron una teoría de la autoridad que alejaba totalmente la idea de un mandato directo confiado a los reyes por el soberano celestial.

Para ellos, es cierto que el Poder viene de Dios, pero no lo es que Dios haya elegido a quién adjudicárselo. Él ha querido la existencia del Poder porque ha dado al hombre una naturaleza social,[16] es decir, le ha hecho vivir en comunidad, por lo que la comunidad precisa de una autoridad civil.[17] Pero no ha sido Él mismo quien ha organizado este gobierno. Eso es algo que pertenece al pueblo de esa comunidad, quien debe, por necesidad práctica, transferirlo a alguno o a algunos de ellos. Estos depositarios del Poder manejan una cosa que viene de Dios, y son por ello siervos de su ley; pero también esto les ha sido remitido por la comunidad y en condiciones fijadas por ella. Todo lo deben, pues, a Dios y a la comunidad.

> Depende del querer del pueblo, enseña Belarmino, el constituir rey, cónsules u otros magistrados. Y si sobreviniese más tarde una causa legítima, el pueblo puede cambiar el reino en aristocracia o en democracia, y al contrario, como leemos que se hizo en Roma.[18]

Se comprende que el orgulloso Jacobo I se indignase con la lectura de semejantes proposiciones y que escribiera su apología del derecho de los reyes. La refutación de Suárez, escrita por orden del papa Pablo V, fue quemada públicamente delante de la iglesia de San Pablo en Londres. Jacobo I pretendía que, ante una orden injusta, «el pueblo no puede hacer otra cosa que huir sin resistencia del furor de su rey; no debe responder más que con lágrimas y con suspiros, siendo

[14] Así, son quemados en París, en 1610, *De rege et regis institutione* de Mariana, y el *Tractatus de potestate Summi Pontificis in temporalibus* de Belarmino; y en 1614, la *Defensio fidei* de Suárez. Y lo mismo en Londres.

[15] Vitoria, *Relectio de indiis*, I, 7.

[16] «La naturaleza del hombre exige que éste sea animal social y político y que viva en colectividad», había dicho Santo Tomás, *De regimine principum*, t. I, 1.

[17] Véase Suárez, *De legibus ac de Deo legislatore*, libro III, caps. I, II, III y IV. En la *Summa* en dos volúmenes, pp. 634-635.

[18] Belarmino, *De laicis*, l. III.

Dios el único a quien pueden llamar en su ayuda.» Belarmino replica: «Jamás el pueblo delega de tal manera su poder; siempre lo conserva en potencia, de suerte que en ciertos casos puede recuperarlo en acto.»[19] En esta doctrina de los jesuitas, es la comunidad la que, al constituirse, instituye el Poder. La ciudad o república consiste en

> cierta unión política que no habría nacido sin cierto acuerdo, expreso o tácito, por el cual las familias y los individuos se subordinan a una autoridad superior o administrador de la sociedad, siendo dicho acuerdo la condición de existencia de la comunidad.[20]

En esta fórmula Suárez se ha reconocido el contrato social. La sociedad se forma y el Poder se constituye por el deseo y consentimiento del pueblo. En la medida en que el pueblo transfiera el mando a los gobernantes, existe el *pactum subjectionis*.[21] Era fácil comprender que este sistema estaba destinado a poner en peligro el absolutismo del Poder; sin embargo, pronto se le va a ver deformado de manera que sirva de justificación a este absolutismo. ¿Qué se necesitaba para ello? De los tres términos —Dios autor del poder, el pueblo que lo confiere y los gobernantes que lo reciben y lo ejercen— basta con retirar el primero; afirmar que el Poder no pertenece mediata sino inmediatamente a la sociedad, y que los gobernantes lo reciben sólo de ella. Es la teoría de la soberanía popular.

Podría objetarse que esta teoría, más que ninguna otra, cierra el paso al absolutismo. Se trata, como veremos en seguida, de un gran error.

Los adalides medievales del Poder desarrollaron sus razonamientos con bastante torpeza. Así, Marsilio de Padua propone que el «supremo legislador» es «la generalidad de los hombres», y a continuación añade que esta autoridad fue transferida al pueblo romano, para terminar triunfalmente: «En fin, si el pueblo romano ha transferido a su príncipe el poder legislativo, hay que decir que este poder pertenece al príncipe de los romanos», es decir, al cliente de Marsilio, Luis

---

[19] Belarmino, Respuesta a Jacobo I de Inglaterra. *Oeuvres*, t. XII, pp. 184ss.

[20] Suárez, *De Opere*, l. V, cap. VII, n. 3; t. III, p. 414.

[21] La innovación de Rousseau consistirá únicamente en dividir en dos actos sucesivos este acto original; por el primero, se constituye la ciudad; por el segundo, se designa un gobierno, lo cual agrava en principio la dependencia del Poder. Pero esto no es más que prolongar el sentido del pensamiento de los jesuitas.

de Baviera. El argumento muestra su malicia con candor. En él se sugiere, como hasta un niño lo vería, que la multitud ha sido dotada de un poder tan majestuoso únicamente a fin de brindárselo en grados sucesivos a un déspota. Con el tiempo, la misma dialéctica conseguirá hacerse más plausible.

Así, Hobbes, en pleno siglo XVII, en la gran época del derecho divino de los reyes, quiere hacer la apología de la monarquía absoluta, pero se guarda de emplear los argumentos extraídos de la Biblia que el obispo Filmer utilizará una generación más tarde para sucumbir a las críticas de Locke. Hobbes no deducirá el derecho ilimitado del Poder de la soberanía de Dios, sino de la soberanía del pueblo. Supone que los hombres son naturalmente libres, y define esta libertad primitiva, no en cuanto jurista sino en cuanto físico, como la ausencia de todo impedimento exterior. Esta libertad de acción se despliega hasta que choca con la libertad de otro. El conflicto se resuelve de acuerdo con la relación de fuerzas. Como dice Spinoza, «cada individuo tiene un derecho soberano sobre todo lo que está en su poder; o, dicho de otro modo, el derecho de cada uno se extiende hasta donde llegue el poder determinado que le pertenece».[22] No hay, pues, más derecho en vigor que el que los tigres tienen de comerse a los hombres.

Se trata de salir de este «estado de naturaleza», en el que cada uno toma lo que puede y defiende como puede lo que ha tomado.[23] Estas libertades feroces no dan ninguna seguridad; no permiten ninguna civilización. Es, pues, lógico que los hombres acaben cediéndoselas mutuamente en vistas a la paz y al orden. Hobbes llega hasta dar la fórmula del pacto social:

> Cedo mi derecho a gobernarme a este hombre o a esta asamblea, con la condición de que tú cedas igualmente el tuyo... Así, concluye, la multitud se convierte en una sola persona que llamamos ciudad o república. Tal es el origen de ese Leviatán o dios terrenal, al que debemos toda paz y toda seguridad.[24]

El hombre o la asamblea a quien se han cedido sin restricciones los derechos individuales ilimitados se encuentra en posesión de un derecho colectivo ilimitado. Por esta razón, afirma el filósofo inglés:

---

[22] Spinoza, *Tratado teológico-político*, XVI.
[23] Th. Huxley, *Natural and Political Rights*, en *Methods and Results*, Londres 1893.
[24] Hobbes, *Leviatán*, 2.ª parte, cap. XVII, *De causa, generatione et definitione civitatis.*

> Al convertirse cada sujeto, por el establecimiento de la república, en autor de todas las acciones y juicios del soberano instituido, éste no lesiona, haga lo que haga, a ninguno de los sujetos, y jamás puede ser acusado por ninguno de ellos de injusticia, ya que si sólo actúa por mandato, ¿cómo podrían quejarse de él quienes le han confiado este mando?
>
> Por este establecimiento de la república cada particular es autor de todo lo que hace el soberano; en consecuencia, quien pretenda que el soberano le perjudica, ataca a actos cuyo actor es él mismo y de los que no puede acusar a nadie más que a sí mismo.[25]

¿No es esto un gran disparate? Pero Spinoza, en términos menos sorprendentes, afirma igualmente el derecho ilimitado del Poder:

> Ya pertenezca el Poder supremo a uno solo, o sea compartido por varios, o sea común a todos, lo cierto es que al que lo posee le pertenece también el derecho soberano de mandar todo lo que él quiera...; el súbdito está obligado a una obediencia absoluta durante el tiempo en que el rey, los nobles o el pueblo conserven el soberano poder que les ha conferido el traspaso de derechos.

Y llega a afirmar: «El soberano, a quien por derecho todo le está permitido, no puede violar los derechos de los individuos.»[26]

He ahí el más perfecto despotismo deducido por dos ilustres filósofos del principio de la soberanía popular. Quien posea el soberano poder puede hacer todo lo que quiera; el súbdito perjudicado debe considerarse como el verdadero autor del acto injusto. «Estamos obligados a ejecutar absolutamente todo lo que ordene el soberano, incluso cuando sus órdenes sean las más absurdas del mundo», precisa Spinoza.[27]

¡Qué diferencia con el lenguaje de San Agustín! «... pero porque creemos en Dios, y estamos llamados a su reino, no tenemos por qué

---

[25] Hobbes, *Leviatán*, 2.ª part., cap. XVIII. Se trata de una proposición fundamental que Hobbes retoma en todas sus formas. Así, en el caso de un acto particular del soberano representante del pueblo que afecte a un individuo: «Cualquier cosa que el soberano representante haga a un sujeto, bajo el pretexto que sea, no puede considerarse una injusticia o un daño; pues cada sujeto es autor de cada uno de los actos del soberano.» *Ibid.*, cap. XXI. Y tratándose de la ley: «... ninguna ley puede ser injusta. La ley está hecha por el poder soberano y todo lo que hace este poder es admitido (previamente) por cada uno de los miembros del pueblo; y todo lo que cada hombre en particular ha querido, ningún hombre puede calificarlo de injusto.» *Ibid.*, cap. XXX.

[26] Spinoza, *op. cit.*, cap. XVI: Los fundamentos del Estado.

[27] *Ibidem.*

estar sometidos a ningún hombre que trate de destruir el don de la vida eterna que Dios nos ha dado.»[28] ¡Qué contraste entre el poder obligado a ejecutar la ley divina y el poder que, arrogándose los derechos de todos los individuos, es enteramente libre en su conducta!

Soberanía popular democrática

Si se supone que al principio existía un estado de naturaleza en que los hombres no estaban obligados por ninguna ley y los (llamados) «derechos» no eran otra cosa que la medida del poder de cada individuo, y en la hipótesis de que formaran una sociedad y encargaran a un soberano que hiciera reinar el orden entre ellos, se deduce que este soberano recibió todos sus derechos, por lo que el individuo no conservó ninguno que pudiera oponerle.

Spinoza lo expresó con toda precisión:

> Todos han debido conferir al soberano, mediante un acto expreso o tácito, todos los medios de que disponían para defenderse; en otras palabras, todo su derecho natural. En efecto, si hubieran querido reservar para sí algo de este derecho, deberían haber conservado también la posibilidad de defenderlo; pero como no lo hicieron, y no podían hacerlo sin que hubiera división y por lo tanto destrucción del mando por ello mismo, se sometieron a la voluntad, *fuera la que fuere,* del Poder soberano.

En vano supondrá Locke que no *todos* los derechos individuales fueron transferidos, que algunos de ellos se los reservaron las partes contratantes. Aunque políticamente fecunda, esta hipótesis no tiene lógica interna. Rousseau repetirá desdeñosamente la demostración: la alienación de los derechos individuales se hace sin reserva,

> y ningún asociado tiene nada que reclamar; puesto que si los particulares se reservaran algunos derechos, como no habría ningún superior común que pudiera pronunciarse entre ellos y el público, cada uno, al ser en cierto modo su propio juez, no tardaría en pretender serlo de todos.[29]

---

[28] San Agustín, *Comentario a la epístola a los Romanos.*

[29] *Del contrato social,* libro I, cap. VI.

«¿Acaso, se inquieta Spinoza, alguien puede pensar que por este principio convertimos a los hombres en esclavos?» Y responde que lo que hace al esclavo no es la obediencia, sino el obedecer en interés de un amo. Si las órdenes se dan en interés de quien obedece, éste ya no es esclavo sino súbdito. Pero, ¿cómo se puede tener la seguridad de que el soberano no considere jamás la utilidad del que manda, sino solamente la del que es mandado? Se excluye de entrada la necesidad de acudir a un vigilante, a un defensor del pueblo, porque *él mismo es el pueblo*; y los individuos no conservan ningún derecho con el que puedan, contra el Todo, investir a un cuerpo que le controle.

Hobbes reconoce que se puede considerar lamentable la condición de los súbditos, expuestos a todas las pasiones caprichosas de aquel o aquellos que disponen de un poder tan ilimitado.[30] La única garantía para el pueblo es la excelencia de aquel o aquellos a los que obedece. ¿De quién se trata?

Para Hobbes, los hombres se comprometieron con su acuerdo primitivo a obedecer a un monarca o a una asamblea (sus propias simpatías se orientaban claramente hacia el monarca). Para Spinoza, se comprometieron a obedecer a un rey, a los nobles o al pueblo, subrayando por su parte las ventajas de la última solución. Para Rousseau no hay ningún género de opción: los hombres no pueden comprometerse a obedecer más que a la totalidad. En vez de lo que Hobbes hacía decir al hombre al celebrar el pacto social: «Yo abandono el derecho de regirme en favor de este o de estos hombres», Rousseau, al proponer una constitución a los corsos, hace decir a los contratantes: «... me uno en cuerpo, en bienes y en voluntad y con todas mis fuerzas a la nación corsa, para pertenecerle íntegramente, yo y todo lo que de mí depende.»

Por eso se reclama un derecho a mandar que no tenga límites y al cual el particular no pueda oponer nada —lógica consecuencia de la hipótesis del pacto social—, y es infinitamente más comprensible que este derecho pertenezca a todos colectivamente que a uno solo o a varios.[31]

---

30 *Leviatán*, 2.ª parte, cap. XVII.

31 Esto es menos sorprendente. Pero de aquí no se deduce que la libertad individual tenga que ser mayor, como ya observó Hobbes antes de Montesquieu y Benjamin Constant.

«La libertad de la que se hacen tan frecuentes y loables menciones en la historia y en la filosofía de los antiguos griegos y romanos, así como en los escritos y en el len-

Como sus predecesores, Rousseau estima que lo que constituye la soberanía es la transferencia sin reservas de los derechos individuales, que forman un derecho total, el del soberano, derecho que es absoluto. En ello coinciden todas las teorías de la soberanía popular.

Pero Hobbes entendía que la transferencia de derechos supone la existencia de un sujeto al que esos derechos se transfieren: un hombre o una asamblea, cuya voluntad, investida del derecho total, se convertiría en adelante en voluntad de todos, sería jurídicamente la voluntad de todos. Spinoza y otros admitían que el derecho total podía atribuirse a la voluntad de uno solo, de varios, o de la mayoría. De donde las tres formas tradicionales, Monarquía, Aristocracia, Democracia. Según estas ideas, el acto generador de la sociedad y de la soberanía constituye *ipso facto* el gobierno soberano. Y no han faltado ilustres pensadores a quienes pareciera impensable que, una vez admitida la hipótesis fundamental, las cosas hubieran podido desarrollarse de otro modo.[32]

En opinión de Rousseau, el proceso se desarrolla en dos estadios: mediante un primer acto, los individuos se constituyen en pueblo, y por un acto subsiguiente se dan un gobierno. De modo que el derecho total, la soberanía, que en los sistemas anteriores la otorgaba el pueblo al crearla, aquí *la crea sin otorgarla,* conservándola para sí a perpetuidad. Rousseau admite en principio las tres formas de gobierno, considerando la democracia apropiada a los estados pequeños, la aristocracia a los medianos y la monarquía a los grandes.[33]

---

guaje de quienes aprendieron la política en estos autores antiguos, no es la libertad de los particulares, sino la libertad del conjunto.

»... Atenienses y romanos eran libres; esto significa que eran libres sus ciudades, no que los particulares pudieran resistirse a su representante; pero su representante era libre de resistir, e incluso invadir, a otros pueblos. Todavía hoy, en los torreones de la ciudad de Lucques, puede leerse en grandes caracteres la palabra LIBERTAS; sin embargo, no puede concluirse que el individuo tenga más libertad o más inmunidad respecto a las exigencias de la república, que la que tiene en Constantinopla. Que un Estado sea monárquico o popular, la libertad es siempre la misma.» *Leviatán,* 2.ª parte, cap. XXI. Hobbes quiere decir que el sujeto, como particular, sólo es libre en las cosas que el soberano le permite, y la amplitud de esta libertad no depende de la forma de gobierno.

32 Bossuet, *Cinquième avertissement aux protestants.*

33 *Del contrato social,* libro III, cap. III.

Una dinámica del Poder

En todo caso, el gobierno no es el soberano. Rousseau le llama príncipe o magistrado, denominaciones que pueden aplicarse a un grupo de hombres: un senado puede ser el príncipe, y en la democracia perfecta el propio pueblo es el magistrado.

Es cierto que este príncipe o magistrado manda, pero no en virtud del derecho soberano, de ese *imperium* sin límites que es la soberanía. Lo único que hace es ejercer unos poderes que le han sido confiados. Sólo que, una vez concebida la idea de una soberanía absoluta y afirmada su existencia en el cuerpo social, es grande la tentación, y grandes son también las posibilidades, de que el cuerpo gobernante se adueñe de esa soberanía.

Aunque, en nuestra opinión, Rousseau se equivocó gravemente al suponer que un derecho tan amplio existiera en alguna parte, su teoría tiene el mérito de explicar el crecimiento del Poder. Aporta una dinámica política. Rousseau ha visto con toda claridad que los hombres del Poder forman un cuerpo,[34] que este cuerpo posee una voluntad de cuerpo,[35] y que se esfuerzan por apropiarse de la soberanía:

> Cuanto mayor es este esfuerzo, mayor es la alteración de la constitución; y como aquí no hay otra voluntad de cuerpo que, resistiendo a la del príncipe [es decir, del Poder], acabe oprimiendo al soberano [el pueblo] y estableciendo así con ella un cierto equilibrio, tarde o temprano el príncipe acabará oprimiendo al soberano [el pueblo] y rompiendo el contrato social. Tal es el vicio inherente e inevitable que, desde el nacimiento del cuerpo político, tiende sin desmayo a destruirlo, lo mismo que la vejez y la muerte acaban por destruir el cuerpo del hombre.[36]

Esta teoría del Poder supone un gran avance sobre las que hasta ahora hemos examinado. Explican éstas el Poder por la posesión de

---

[34] «Para que el cuerpo del gobierno tenga existencia, vida real que le distinga del cuerpo del Estado; para que todos sus miembros puedan actuar concertados y respondan al fin para el cual ha sido creado, precisa de un *yo* particular, de una sensibilidad común a sus miembros, una fuerza, una voluntad propia que tienda a su conservación. Esta existencia particular supone asambleas, consejos, poder para deliberar, para resolver, derechos, títulos, privilegios que pertenecen exclusivamente al príncipe.» *Del contrato social*, libro III, cap. II.

[35] Libro III, cap. X.

[36] *Ibidem.*

un derecho ilimitado de mando que emana de Dios o de la totalidad social. Pero en estos sistemas no se ve por qué al pasar de un poder a otro, de una época a otra en la vida del mismo poder, el área concreta en que se manifiestan el mando y la obediencia experimentan tan grandes cambios. Por el contrario, en la poderosa construcción de Rousseau hallamos un intento de explicación. Si este poder, de una sociedad a otra, adquiere una extensión diferente, es que el cuerpo social, único poseedor de la soberanía, le ha concedido más o menos ampliamente su ejercicio. Sobre todo, si un mismo poder varía en extensión a lo largo de su existencia, es porque tiende incesantemente a usurpar la soberanía y, a medida que lo consigue, dispone más libre y completamente del pueblo y de los recursos sociales. De manera que los gobiernos más «usurpadores» presentan el grado más alto de autoridad.

Pero lo que no se explica es de dónde saca el Poder la fuerza necesaria para esta usurpación, puesto que si su fuerza le viene de la masa social y del hecho de encarnar la voluntad general, la consecuencia lógica es que su fuerza disminuya a medida que se separa de dicha voluntad general y su propia autoridad se desvanezca a medida que se aparte del deseo general.

Rousseau piensa que el gobierno evoluciona por un proceso natural del gran número al pequeño, de la democracia a la aristocracia —cita el ejemplo de Venecia— y finalmente a la monarquía, que considera el estado final de una sociedad, y que, al hacerse despótica, acaba causando la muerte del cuerpo social. Pero la historia no nos muestra en modo alguno que semejante secuencia sea inevitable. Y no se comprende dónde un solo individuo puede encontrar los medios para imponer una voluntad cada vez más separada de la voluntad general.

El fallo de la teoría está en su heterogeneidad. Tiene el mérito de tratar el Poder como un hecho, un cuerpo que posee una fuerza, pero sigue considerando la soberanía como un derecho al modo medieval. En este embrollo no se explica la fuerza del Poder, y las fuerzas que en la sociedad puedan moderarlo o detenerlo permanecen desconocidas.

Sin embargo, ¡qué gran progreso sobre los sistemas precedentes! Y en puntos esenciales, ¡qué clarividencia!

Cómo la soberanía puede controlar al Poder

La teoría de la soberanía popular, tal como la elaboró Rousseau, ofrece un paralelismo bastante sorprendente con la teoría medieval de la soberanía divina. La una y la otra admiten un derecho ilimitado de mando, pero no inherente a los gobernantes. Este derecho pertenece a una potencia superior —a Dios o al pueblo—, cuya naturaleza le impide ejercerlo por sí misma, por lo que tiene que confiar el mando al poder efectivo.

Se ha enunciado más o menos explícitamente que los mandatarios están sometidos a normas, que la voluntad divina o la voluntad general regula el comportamiento del Poder. Pero estos mandatarios ¿serán necesariamente fieles? O más bien, ¿tratarán de apropiarse del mando que ejercen por delegación? ¿No se olvidarán del fin para el cual han sido instituidos: el bien común, y de las condiciones a que han sido sometidos: la ejecución de la ley divina o popular?[37] En fin, ¿no acabarán usurpando la soberanía, creyendo que encarnan en sí mismos la voluntad divina o la voluntad general, tal como Luis XIV se arrogó los derechos de Dios o Napoleón los del pueblo?[38]

¿Cómo impedirlo, si no es mediante un control del Poder por parte del soberano? Pero, por desgracia, la naturaleza del soberano, como no le permite gobernar, tampoco le permite controlar. De donde la idea de un cuerpo que le represente y que vigile el poder efectivo, estableciendo eventualmente las normas a que debe atenerse en su actuación y, si fuere el caso, le declare incapaz y contemple su sustitución. En el sistema de la soberanía divina ese cuerpo era necesariamente la Iglesia.[39]

---

[37] No hay que olvidar que cuando Rousseau reserva al pueblo el derecho exclusivo de hacer la ley, entiende por ello unas prescripciones muy generales, y no todas las disposiciones precisas y particulares que el derecho constitucional moderno engloba bajo el nombre de legislación.

[38] Ha estado siempre atento a fundar su autoridad sobre la soberanía del pueblo. Así en esta declaración: «La revolución ha concluido; sus principios han quedado fijados en mi persona. *El gobierno actual es el representante del pueblo soberano;* no puede haber revolución contra el soberano.» Y Molé hace notar: «Ni una palabra ha salido de la boca o de la pluma de este hombre que no tuviese el mismo carácter, que no se engarce en el mismo sistema, que no se encaminara al mismo fin: reproducir el principio de la soberanía del pueblo, que él creía el más erróneo y el más fecundo en consecuencias funestas.» Mathieu Molé, *Souvenirs d'un Témoin*, Ginebra 1943, p. 222.

[39] No se me debe atribuir la afirmación de que en la sociedad medieval el único cuerpo que controlaba y frenaba al Poder era la Iglesia. Aquí no describimos los hechos, sino que analizamos las teorías.

En el sistema de la soberanía popular, será el parlamento. Pero entonces el ejercicio de la soberanía se encuentra concretamente dividido: aparece una dualidad de poderes humanos. El poder temporal y el poder espiritual en materia temporal, o bien el ejecutivo y el legislativo. La metafísica de la soberanía en su conjunto conduce a esta división, que, sin embargo, no puede menos de repugnarle. Los empíricos pueden encontrar en ello la salvaguardia de la libertad, pero constituye un escándalo para el que crea en la soberanía una e indivisible por esencia. ¿Cómo puede la soberanía hallarse dividida en dos categorías de agentes? Dos voluntades se enfrentan, pero las dos no pueden ser a la vez voluntad divina y voluntad popular. Es preciso que uno de los dos cuerpos sea el verdadero reflejo del soberano; por consiguiente, la voluntad adversa es rebelde y tiene que ser sometida. Estas consecuencias son lógicas si el principio del Poder reside en una voluntad que debe ser obedecida.

Es preciso que uno de esos cuerpos prevalezca sobre el otro. Al salir de la Edad Media, se impuso la monarquía. En los tiempos modernos, quien prevalece es o bien el ejecutivo o bien el legislativo, según que el uno o el otro estén más cerca del soberano popular:[40] el jefe del ejecutivo, cuando éste es elegido directamente por el pueblo, como lo fue Luis Napoleón o como Roosevelt; el parlamento, por el contrario, cuando, como en la Francia de la Tercera República, el jefe del ejecutivo estaba más alejado de la fuente del derecho; de manera que, o bien los que controlan el Poder acaban por ser eliminados, o bien, como representantes del soberano, se imponen sobre sus agentes y se apropian de la soberanía.

A este respecto, es sorprendente cómo Rousseau, al tiempo que recortaba todo lo posible la autoridad de los gobiernos, desconfiaba grandemente de los «representantes», de los que tanto se esperaba en su época para mantener al Poder en los límites de su función. Rousseau no ve «otro medio de prevenir las usurpaciones del gobierno» que la celebración de asambleas periódicas del pueblo que juzguen el empleo que se ha hecho del Poder y decidan sobre la conveniencia de cambiar la forma del gobierno y las personas que lo ejercen.

---

[40] «Siempre que, observa Sismondi, se ha reconocido que todo poder procede del pueblo por elección, los que reciben más inmediatamente este poder del pueblo, aquellos cuyos electores son más numerosos, deben también considerar su poder más legítimo.» Sismondi, *Études sur les Constitutions des Peuples modernes*, París 1836, p. 305.

Sabía que el método era inaplicable, y en el empeño que puso en proponerlo hay que ver la prueba de su invencible repugnancia por el método de control que veía funcionar en Inglaterra y que Montesquieu había puesto por las nubes: el control parlamentario. Tan odioso le parece, que lo rechaza con verdadera pasión:

> La soberanía no puede ser representada... Los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes... Esta idea recién inventada procede del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el que la especie humana ha degenerado, y en el que el título de hombre es un deshonor».[41]

Ataca al sistema representativo en el país mismo que Montesquieu toma como modelo por excelencia:

> El pueblo inglés piensa que es libre; pero se engaña: sólo lo es mientras dura la elección de los miembros del parlamento; desde el momento en que han sido elegidos, es esclavo, no es nada. En los cortos momentos de su libertad, por el uso que hace de ella, merece perderla.[42]

¿Por qué tanto furor?[43] Rousseau comprende que, después de haber exaltado tanto la soberanía, si se concede que el soberano puede ser representado, no se puede impedir que el representante se arrogue esa soberanía. Y, en efecto, todos los poderes tiránicos que han aparecido desde entonces han justificado sus injurias a los derechos individuales en la pretensión que se arrogaban de representar al pueblo. Más especialmente, Rousseau previó algo que parece haber escapado a Montesquieu: que la autoridad del parlamento, aunque de momento crezca en detrimento del ejecutivo, y por lo tanto limite el Poder, acabará subordinándolo y, fundiéndose con él, reconstituirá un Poder que podría pretender la soberanía.

---

[41] *Del contrato social*, libro III, cap. XV.

[42] *Del contrato social*, libro III, cap. XV.

[43] La misma desconfianza hacia los «representantes» encontramos en Kant. «El pueblo, escribe el filósofo, que está representado por sus diputados en el parlamento, encuentra en estos guardianes de su libertad y de sus derechos hombres que se interesan vivamente por su propia posición y por la de los miembros de su familia, en el ejército, en la marina y en las funciones civiles —cosas todas dependientes de los ministros—, y que, en lugar de oponer una resistencia a las pretensiones del gobierno, *están siempre dispuestos, por el contrario, a que el gobierno pase a sus propias manos.*» Kant, *Metafísica de las costumbres*, trad. Barni, París 1853, p. 179.

Las teorías de la soberanía consideradas en sus efectos

Si ahora abarcamos con una mirada las teorías cuyo espíritu acabamos de examinar, advertiremos que todas ellas tratan de que los súbditos obedezcan, mostrándoles tras el Poder un principio trascendente, Dios o el pueblo, dotado de un derecho absoluto. Advertimos también que todas tienden a subordinar efectivamente el Poder a dicho principio. Son, pues, doblemente disciplinarias: disciplina del súbdito, disciplina del Poder.

En la medida en que disciplinan al súbdito, refuerzan de hecho el Poder; pero estableciendo sobre éste una estrecha vinculación, compensan el refuerzo... a condición de que de hecho consigan esta subordinación del Poder. Ahí está la dificultad. Los medios prácticos empleados para mantener al Poder dentro de sus límites adquieren una importancia tanto mayor cuanto que el derecho soberano que puede arrogarse se conciba como más ilimitado y comporte, en consecuencia, más peligros para la sociedad en caso de que el Poder se adueñe de él.

Pero el soberano es incapaz de manifestarse *in toto* para mantener a los gobernantes en su deber. De ahí que precise de un cuerpo que controle al Poder, y este cuerpo, colocado al lado o por encima del gobierno, intentará hacerse con él, reuniendo las dos cualidades de gobernante y controlador, lo cual le investirá prácticamente del derecho ilimitado de mandar.

Este peligro lleva a multiplicar las precauciones. Mediante una división de funciones o una frecuente sucesión de los titulares, el Poder y su controlador son desmenuzados en pequeñas piezas, causa de debilidad en la gestión de los intereses sociales y de desorden en la comunidad. Debilidad y desorden que a la larga resultan intolerables y que, por una reacción natural, acaban produciendo la recomposición de los fragmentos de la soberanía en un todo, y entonces el Poder se encuentra armado de un derecho despótico. Por lo demás, el despotismo será tanto más acentuado cuanto más ampliamente se haya concebido el derecho de soberanía durante un tiempo en que se le imaginaba al abrigo de todo acaparamiento.

Si se piensa que las leyes de la comunidad no pueden ser modificadas, el déspota se atendrá a ellas. Si se piensa que en estas leyes hay una parte inmutable, que corresponde a los decretos divinos, eso al menos será fijo.

Y esto nos hace sospechar que de la soberanía popular puede surgir un despotismo mucho más radical que de la soberanía divina, puesto que un tirano, ya sea individual o colectivo, que por hipótesis hubiera logrado usurpar una u otra soberanía, no podría apoyarse en la voluntad divina, que se presenta en forma de ley eterna, para ordenar a su arbitrio. Por el contrario, la voluntad general no es, por naturaleza, fija, sino móvil. En vez de estar predeterminada por una ley, se puede oír su voz en leyes sucesivas y cambiantes. El Poder usurpador tiene en este caso las manos libres; goza de mayor libertad, y la libertad del Poder se llama «arbitrariedad».

CAPÍTULO III

TEORÍAS ORGÁNICAS DEL PODER

Lo que en las teorías sobre la soberanía explica y justifica la obediencia civil es el derecho a mandar que el Poder deriva de su origen, ya sea divino o popular.

¿Pero acaso no tiene el Poder un fin? ¿No debe tender al bien común, término vago y de contenido variable, cuya incertidumbre responde al carácter indefinido de la aspiración humana? ¿Y no puede ocurrir que un poder, legítimo por su origen, gobierne de una manera tan contraria al bien común que ponga en cuestión la obediencia? Los teólogos han tratado con frecuencia este problema, perfilando de este modo la idea de fin. Algunos han sostenido que incluso un Poder injusto debe ser obedecido; pero la mayoría y los más autorizados afirman, por el contrario, que el fin injusto de un gobierno destruye su justa causa. En particular, Santo Tomás parece atribuir más importancia al fin del Poder que a su misma causa: la rebelión contra una autoridad que no persigue el bien común no es sedición.[1]

La idea de un fin, que ha desempeñado, en el pensamiento católico medieval, el papel de correctivo a la noción de soberanía (la obediencia debida al poder en razón de su legitimidad puede ser denunciada si éste deja de tender al bien común[2]), se eclipsa en los sistemas de la soberanía popular.

---

1 *Summa theol.*, II-II, 42, 2: «Ad tertiam dicendum quod regimen tyrannicum non est justum; *quia non ordinatur ad bonum commune* sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Phil. in 3 Polit. et in 8 Ethic.; et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis.»

2 En términos medievales, si administra *in destructionem* mientras debe hacerlo *in aedificationem*.

No es que ya no se afirme que la función del poder es procurar la utilidad general: no se ha llegado a tanto; pero se ha postulado que un poder legítimo y emanado de la sociedad buscará, por ello mismo y necesariamente, el bien social, ya que «la voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública».[3]

La idea de fin no reaparece hasta el siglo XIX, pero con una influencia completamente diferente de la que ejerció en la Edad Media. En aquella época fue un obstáculo para el desarrollo del Poder. Ahora, por el contrario, le ayudará a engrandecerse. El cambio obedece a un modo diferente de considerar la sociedad: ésta no es ya un agregado de individuos que admiten unos principios de derecho común, sino un organismo que se desarrolla. Conviene detenernos en esta revolución intelectual, porque precisamente en ella encuentran su importancia y carácter las nuevas teorías de la causa final.

Concepción nominalista de la sociedad

Las teorías sobre la soberanía tienen su explicación, y en gran medida su remedio, en la concepción de la sociedad vigente cuando fueron formuladas.

Antes del siglo XIX, a ningún pensador occidental se le había ocurrido que en un agregado humano, sometido a una autoridad política común, pudiera haber algo realmente distinto de los individuos. Tal era la opinión de los romanos. El pueblo romano era para ellos un conjunto de hombres, ciertamente no un conjunto cualquiera, sino un cierto agregado unido por los vínculos del derecho para disfrutar de unas ventajas comunes.[4] Jamás imaginaron que este conjunto diera origen a una «persona» distinta de las personas asociadas. Donde nosotros decimos «Francia», con la sensación de que hablamos de «alguien», ellos decían, según las épocas, *populus romanus plebisque, o senatus populusque romanus,* significando claramente con esta denominación, esencialmente descriptiva, que no se representaban en modo alguno un personaje, Roma, sino que veían la realidad física, es decir un con-

---

[3] *Del contrato social,* libro II, cap. III.

[4] Cfr. Cicerón, *De republica,* I, 25, 39: «res publica, res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus.»

junto de individuos agrupados. La palabra *populus*, en su sentido amplio, evocaba para ellos algo totalmente concreto: los ciudadanos romanos reunidos en asamblea; no precisaban de una palabra equivalente a nuestro vocablo «nación», ya que la suma de individuos no produce, según ellos, sino una suma aritmética, y no un «ser» de especie diferente. No tenían necesidad de la palabra Estado, pues no tenían conciencia de algo transcendente que viviera fuera y por encima de ellos, sino únicamente de intereses que les eran comunes y que constituían la *res publica.*

En esta concepción, transmitida a la Edad Media, lo único real son los hombres. Los teólogos medievales y los filósofos de los siglos XVII y XVIII coinciden en declarar que estos hombres son anteriores a toda sociedad. Han constituido la sociedad cuando ésta les ha resultado necesaria, bien por la corrupción de su naturaleza (teólogos), bien por la ferocidad de sus instintos (Hobbes). Pero esta sociedad sigue siendo un cuerpo artificial, como expresamente dice Rousseau,[5] y el propio Hobbes, que, aunque hiciera grabar en el frontispicio de una de sus obras un gigante cuya silueta está compuesta de formas humanas superpuestas, jamás pensó que *Leviatán* tuviera vida propia. No tiene voluntad, sino que la voluntad de un hombre o de una asamblea *pasa por* ser su voluntad.

Esta concepción puramente nominalista de la sociedad permite comprender la idea de soberanía. En la sociedad no hay más que hombres asociados cuya disociación siempre es posible. Un autoritario como Hobbes y un libertario como Rousseau coinciden en esto. El primero contempla un desastre que es preciso evitar con extremado rigor,[6] mientras que el segundo ve un recurso supremo que se ofrece a los ciudadanos oprimidos.

---

[5] Así: «... aunque el cuerpo artificial del gobierno sea obra de otro cuerpo artificial (el cuerpo político o la sociedad)...» *Contrato social,* l. II, capítulo I.

[6] Hobbes, a quien los disturbios civiles causaban tal horror que huyó de su país apenas hicieron su aparición, sólo quiso atribuir al Poder este carácter absoluto porque aborrecía por encima de todo la recaída humana en lo que le parecía, con razón o sin ella, el estado primitivo, la lucha de todos contra todos. Tras elaborar su teoría del derecho de mando ilimitado, respondía así a las objeciones: «Pero se podrá aquí objetar que la condición de súbditos es muy miserable, puesto que están expuestos a la avaricia y otras pasiones irregulares de quienes tienen en sus manos un poder tan ilimitado. Y, por lo general, quienes viven bajo un monarca acusan a la monarquía; y quienes viven en democracia o están regidos por cualquier otra autoridad soberana, atribuyen sus

Pero si la sociedad no es más que un agregado artificial de hombres autónomos por naturaleza, ¡qué no ha sido preciso para plegarlos a adoptar comportamientos compatibles y para conseguir que admitan una autoridad común! El misterio de la fundación de la sociedad exige la intervención divina o por lo menos una primera convención solemne de todo el pueblo. ¡Y qué prestigio no se precisa para mantener día a día la cohesión del conjunto! Es forzoso suponer que existe un derecho que impele al respeto y que a tal efecto nunca sea demasiado exaltado, es decir la soberanía, que por lo demás se acepta o no confiarla inmediatamente al Poder.

Es cierto que cuando personas independientes se ponen de acuerdo para crear ciertas funciones de relación y encomendarlas a ciertos comisionados, no se puede —si se desea asegurar la perpetuidad del vínculo y la estricta ejecución de las obligaciones asumidas— atribuir demasiada majestad a los encargados de reconducir continuamente las voluntades individuales a la vía común. En nuestro propio tiempo, hemos visto cómo se celebraba un contrato social entre personas que se encontraban en estado de naturaleza —*bellum omnium contra omnes*. Estas personas eran las potencias del mundo, y el contrato la Sociedad de Naciones. Este cuerpo social se deshizo porque no disponía de un Poder apoyado en un derecho transcendente al que no pudieran oponerse los derechos particulares.

Si se me permite un ejemplo más familiar, también un equipo de fútbol precisa de una autoridad discrecional para que el árbitro del partido, tan débil en medio de veintidós gigantes apasionados, pueda hacer oír su silbato.

Desde el momento en que se plantea *in abstracto* el problema de construir y mantener una asociación entre elementos autónomos; desde el momento en que se representa la personalidad de estos elementos como no modificada sustancialmente por la adhesión al pacto social, y se supone la no conformidad y la secesión como siempre

desgracias a esta forma de gobierno, mientras que el poder, en todas sus formas, si es *bastante completo* para protegerlos, es siempre el mismo.

»No ven que la condición humana no se concibe sin algún inconveniente, y que el peor que puede infligir un gobierno, sea cual fuere su forma, apenas se percibe comparado con las miserias y las horribles calamidades que acompañan a una guerra civil y con la condición anárquica de los hombres sin dueño, libres de toda ley, de todo poder coercitivo que se oponga a sus rapiñas y a sus venganzas.» *Leviatán*, 1.ª ed. de 1651, p. 94.

posibles, no se puede prescindir de una soberanía majestuosa capaz de comunicar su dignidad a unos magistrados carentes de toda fuerza. Situada en el marco de sus postulados, la idea es lógica y no le falta cierta grandeza.

Pero si la sociedad es un hecho natural y necesario; si es material y moralmente imposible para un hombre permanecer al margen; si unos factores totalmente distintos del poder de las leyes y del Estado le impulsan a los comportamientos sociales, entonces la teoría de la soberanía aporta al Poder un refuerzo excesivo y peligroso.

Los peligros que comporta no pueden manifestarse plenamente mientras subsista en los espíritus la hipótesis fundamental a que debe su origen, la idea de que los *hombres son la realidad y la sociedad una convención.* Esta opinión implica la idea de que la persona es un valor absoluto, ante la cual la sociedad no pasa de ser un medio. De donde las *Declaraciones de los derechos del hombre,* derechos ante los cuales incluso el derecho de soberanía se quiebra, lo cual parece lógicamente absurdo si recordamos que ese derecho es por definición absoluto, pero se explica perfectamente si pensamos que el cuerpo político es artificial, que la soberanía es un prestigio del que está dotada en orden a un fin, y que todas estas sombras nada valen frente a la realidad del hombre. Mientras se ha conservado la filosofía social individualista y nominalista, la idea de soberanía no ha podido causar los estragos que produce tan pronto como esa filosofía se debilita.

De ahí —notémoslo de pasada— la doble concepción de la democracia, entendida en la filosofía social individualista como régimen de los derechos del hombre y, en una filosofía política divorciada del individualismo, como el absolutismo de un gobierno que se apoya en las masas.

La concepción realista de la sociedad

El pensamiento es menos independiente de lo que se supone, y los filósofos más deudores de lo que ellos creen respecto de las representaciones corrientes y del lenguaje vulgar. Para que la metafísica afirmara la realidad de la sociedad fue preciso primero que ésta tomara forma de «ser» bajo el nombre de Nación.

Fue éste resultado, acaso el más importante, de la Revolución francesa. Cuando la Asamblea Legislativa lanzó a Francia a una aventura

militar en la que la monarquía jamás se habría arriesgado, advirtieron que el Poder no disponía de medios que le permitieran hacer frente a Europa. Tuvieron que apelar a la participación casi total del pueblo en la guerra, algo sin precedentes. Pero, ¿en nombre de quién? ¿De un rey ya desacreditado? No. En nombre de la Nación. Y puesto que el patriotismo había adoptado durante más de mil años la forma de adhesión a una persona, la natural inclinación de los sentimientos hizo que la Nación tomara también el carácter y el aspecto de una persona, cuyos rasgos fijó el arte popular.

Desconocer la conmoción y la transformación psicológicas de la Revolución es condenarse a no comprender toda la historia europea subsiguiente, incluida la historia del pensamiento. Cuando antes los franceses se unían *en torno* al rey, como luego el pueblo de Malplaquet, eran individuos que prestaban su apoyo a un jefe amado y respetado. Pero ahora se unen *en* la nación, como miembros de un todo. Esta concepción de un todo que posee una vida propia y superior a la de las partes probablemente estaba ya latente. Pero bruscamente quedó cristalizada.

El trono no ha sido derrocado, sino que el todo, el personaje nación, se ha instalado en él. Vive como el rey al que sucede, pero con una inmensa ventaja: respeto al rey, que es visiblemente *distinto* del súbdito, éste se preocupa naturalmente de reservarse sus propios derechos. Pero la nación no es algo *distinto*: es el propio súbdito, aunque también es algo más, un *nosotros* hipostatizado. Y es totalmente indiferente a esta revolución moral que el Poder continúe siendo mucho más parecido a sí mismo de lo que se piensa, y muy distinto del pueblo concreto.

Pero lo que importa son las creencias. Y la creencia que entonces se impuso en Francia y luego se difundió por Europa se cifraba en que existe una persona-nación, sujeto natural del Poder. Nuestros ejércitos difundieron esta creencia en Europa, tanto y más por las decepciones que ocasionaron que por el evangelio que predicaban. Quienes al principio los habían recibido con entusiasmo, como Fichte, se mostraron luego ardientes propagandistas de los nacionalismos contrarios.

En plena explosión del sentimiento nacional germánico formula Hegel la primera doctrina coherente del nuevo fenómeno y otorga a la nación su certificado de existencia filosófica. Comparando su doctrina con la de Rousseau, Hegel destaca el gran cambio que se ha pro-

ducido en la concepción de la sociedad. Lo que él denomina «sociedad civil» corresponde a la forma en que se había sentido la sociedad hasta la Revolución. Aquí lo esencial son los individuos, y sus fines e intereses particulares constituyen lo más precioso. Ciertamente, se precisan ciertas instituciones que defiendan al individuo del enemigo exterior y del que representan unos para otros. El propio interés individual necesita un orden y un Poder que lo garantice. Pero toda la eficacia que se desee otorgar a ese orden y toda la amplitud que se atribuya a ese Poder se hallan moralmente subordinados, en el sentido de que se conceden únicamente para que los individuos puedan perseguir sus fines individuales. Por el contrario, lo que Hegel llama «Estado» corresponde a la nueva concepción de la sociedad. Así como la familia no es para el hombre una simple conveniencia, sino que pone en ella su «yo» y acepta no existir sino como miembro de esta unidad, así también el individuo acaba concibiéndose como miembro de la nación, reconociendo que su destino consiste en participar de una vida colectiva, en integrar conscientemente su actividad en la actividad general; en una palabra, en convertir a ésta en fin.

Consecuencias lógicas de la concepción realista

Tal es la concepción de Hegel, en la medida en que puede traducirse a lenguaje sencillo.[7] Se observa cuán estrechamente corresponde a una evolución de los sentimientos políticos. En los siglos XIX y XX se podrá tener sobre la sociedad una idea como la de Hegel, sin haber jamás oído hablar de él, ya que, en este terreno, él no hizo sino dar forma a una nueva creencia, presente en muchos espíritus de manera más o menos confusa.

Esta nueva visión de la sociedad tiene importantes consecuencias. La noción de bien común recibe un contenido completamente diferente del que tenía en otros tiempos. No se trata ya sólo de facilitar al individuo la realización de su bien particular, que es algo claro, sino de procurar un *bien social* mucho menos definido. La noción de fin del

[7] Debido al singular carácter del lenguaje hegeliano, he evitado las citas literales. Los textos esenciales se encuentran en el tomo VII de la edición Lasson de las obras completas»: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.*

Poder adquiere una importancia totalmente diferente de la que tenía en la Edad Media. Entonces este fin era la justicia, era preciso *jus suum cuique tribuere,* velar por que a cada uno se le respetara su derecho; pero, ¿qué derecho? El que le reconocía una ley fija, la costumbre. Se trataba, pues, de una actividad esencialmente conservadora. Esta es la razón de que la idea de fin o causa final no pudiera utilizarse para ampliar el Poder. Pero todo cambia cuando los derechos pertenecientes a los individuos, los derechos subjetivos, pierden su valor frente a una moralidad cada vez más alta que debe tener su realización en la sociedad. Como agente de esta realización, y en razón de este fin, el Poder podrá justificar cualquier grado de expansión. Se comprende, pues, que en este contexto puedan formularse las teorías de la causa final del Poder, infinitamente ventajosas para éste. Basta tomar como fin, por ejemplo, la justicia social.

Y en cuanto al Poder, ¿qué es lo que implica la nueva idea? Puesto que existe un ser colectivo infinitamente más importante que los individuos, es claro que a él le pertenece el transcendente derecho de la soberanía. Se trata de la soberanía nacional, muy distinta, como se ha destacado con frecuencia,[8] de la soberanía del pueblo. En ésta, como dice Rousseau, «el soberano está formado únicamente por los particulares que lo integran».[9] En cambio, en la soberanía nacional la sociedad no se realiza como un todo sino en la medida en que los participantes se reconocen como sus miembros y la aceptan como su fin. De lo que se sigue que *sólo* aquellos que han adquirido esta conciencia conducen a la sociedad hacia su realización. Ellos son sus conductores, sus guías, y *sólo* su voluntad se identifica con la voluntad general: ella *es* la voluntad general.

De este modo piensa Hegel que ha clarificado una idea que es preciso reconocer estaba bastante confusa en Rousseau. Pues el ginebrino dice que «la voluntad general es recta y tiende siempre a la utilidad pública»;[10] pero conociendo demasiado bien la historia ateniense para no recordar tantas decisiones populares injustas o desastrosas, añade a continuación: «No por ello las deliberaciones del pueblo tuvie-

---

[8] Véase particularmente Carré de Malberg, *Contribution à la Théorie générale de l'État,* 2 vols., París 1920, y Paul Bastid, en su importante obra: *Sieyès et sa Pensée,* París 1939.

[9] *Del contrato social,* libro I, cap. VII.

[10] *Del contrato social,* libro II, cap. III.

ron siempre la misma rectitud», y afirma: «Hay a menudo una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; sólo ésta considera el interés común.» Todo esto es bastante oscuro, a no ser que las fórmulas «es siempre recta y tiende siempre al interés general...; sólo considera el interés común» se tomen como cualidades que definen una voluntad ideal. Es lo que dice Hegel: voluntad general es la que tiende al fin (concebido no ya como lo que los intereses particulares tienen en común, sino como la realización de una vida colectiva más alta). La voluntad general, motor de la sociedad, es la que realiza lo que se debe realizar, con o sin el consentimiento de los individuos que no tienen conciencia del fin.

Se trata, en una palabra, de hacer que el cuerpo social alcance un cierto desarrollo cuya visión poseen únicamente los miembros conscientes. Ellos forman «la clase universal», en contraposición a quienes permanecen encerrados en su particularidad. Es esta *parte consciente* la que quiere por el todo. Esto no significa en el pensamiento de Hegel que esa parte sea libre de elegir para el todo cualquier futuro. No: se la puede calificar de consciente precisamente porque sabe lo que se debe hacer, aquello en lo que el todo tiene que convertirse. Al precipitar la eclosión de lo que debe ser, no hace violencia al todo, como tampoco la hace la comadrona, aun cuando tenga que emplear la fuerza.

Es fácil imaginar lo que de esta teoría puede deducir un grupo que pretende ser *consciente,* que afirma conocer el fin, que está convencido de que su voluntad coincide con lo «racional en sí y para sí» de que habla Hegel. Así, la administración prusiana, entonces en pleno desarrollo, encuentra en el hegelismo la justificación de su papel y de sus métodos autoritarios. El *Beamtenstaat,* el poder burocrático y sabio, está convencido de que su voluntad no es un capricho arbitrario sino conocimiento de lo que debe ser. Por lo mismo, puede y debe empujar al pueblo hacia los modos de obrar y de pensar que realizarán el fin que la razón ha permitido prever.

La imagen de lo que debe ser, preformada en un grupo, permite que éste se arrogue el papel de director. El socialismo científico de Marx sabe lo que tiene que ser el proletariado. La parte consciente del proletariado puede hablar en nombre del todo, querer en nombre del todo, y debe infundir la consciencia en la masa inerte que constituye este todo proletario. Por lo demás, al tomar consciencia de sí, el pro-

letariado se disuelve como clase y se convierte en el todo social. De la misma manera, el partido fascista es la parte consciente de la nación, quiere por la nación, y quiere la nación tal como ésta debe ser.

Todas esas doctrinas, que consagran prácticamente el derecho de una minoría —que se dice consciente— a dirigir a la mayoría, surgen directamente del hegelismo. En todo caso, hay que precisar que la concepción del todo social no sólo ha engendrado los sistemas de filiación hegeliana visible. Ya hemos dicho que esta concepción se había difundido en el pensamiento post-revolucionario: no es, pues, de extrañar que la política moderna se halle impregnada de la misma. Mientras que el pueblo concreto de los siglos anteriores no podía ser representado sino en sus múltiples aspectos (estados generales), o no serlo en absoluto (Rousseau), el todo puede expresarse ahora por quienes conocen o pretenden conocer su necesario devenir, y que por lo tanto son, o pretenden ser, capaces de expresar la voluntad objetiva. Se trata de una oligarquía de elegidos, o asociaciones populares que se manifiestan con plena seguridad en nombre de la nación. O bien de un grupo o partido cualquiera que se declara depositario de la verdad, mientras que otros partidos opuestos, con una concepción diferente del fin de la sociedad, pueden también aspirar a conducir sin trabas los destinos comunes.

En síntesis, la experiencia del sentimiento nacional común ha llevado a considerar la sociedad como un todo. No realizado aún, ya que muchos de los integrantes de la sociedad no se comportan todavía como miembros de un todo, debido a que no se consideran *miembros* en vez de *individuos*. Pero este todo se va realizando a medida que los miembros conscientes inducen a los demás a comportarse y a sentirse como es debido para que el todo se realice como tal. Así, pues, pueden y deben empujar y arrastrar constantemente a los que aún no han adquirido la conciencia de miembros de la sociedad. Parece que Hegel no quiso construir una teoría autoritaria. Pero esa teoría debe juzgarse por los frutos.

División del trabajo y organicismo

Sin embargo, a mediados del siglo XIX los espíritus se hallaban tan impresionados por el progreso industrial y las correspondientes trans-

formaciones sociales como lo habían estado a principios de siglo por el fenómeno del nacionalismo.

Ahora bien, este sorprendente cambio, realizado a un ritmo vertiginoso desde aproximadamente la época del *Contrato social*, había sido interpretado en los comienzos de su etapa expansiva por el escocés Adam Smith. En páginas que inmediatamente se hicieron célebres y que siguieron siéndolo, el autor de *La riqueza de las naciones* destacaba la influencia de la división del trabajo sobre el aumento de la productividad social. No tardó en difundirse la idea de que un conjunto humano produce tanto más —en el lenguaje de Bentham, crea tantos más medios de felicidad— cuanto más los individuos que lo integran desarrollan la diferenciación de sus actividades particulares.

Idea fascinante por el doble movimiento que alumbra: una divergencia que acaba en convergencia. Hegel le sacó un gran partido: recordando que Platón insistía en su *República* sobre la necesidad de que los ciudadanos permanecieran iguales, viendo en ello la condición necesaria para la unidad social, el filósofo alemán afirma que lo propio del Estado moderno es, por el contrario, permitir la realización de un proceso de diferenciación y conducir una diversidad creciente hacia una unidad cada vez más rica.[11]

Esta misma idea la expresará en nuestros días Durkheim, contraponiendo la solidaridad «mecánica» de una sociedad primitiva, en que los individuos se juntan por su semejanza, a la solidaridad «orgánica» de una sociedad evolucionada, en la que los miembros se necesitan unos a otros precisamente en razón de su diferenciación.[12]

Este concepto de división del trabajo fue introducido en el pensamiento político por Augusto Comte, quien distingue claramente los efectos materiales y los efectos morales del fenómeno. En el orden material, es cierto que las actividades, al diferenciarse, realizan una cooperación más eficaz entre ellas.[13] Sin embargo, no está convenci-

---

[11] «El principio de los Estados modernos tiene el poder y la profundidad extrema de dejar que el principio de la subjetividad se realice hasta el extremo de la particularidad individual autónoma y al mismo tiempo de conducirlo a la unidad sustancial y así mantener esta unidad en este mismo principio.» Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, parágrafo 260.

[12] Véase Durkheim, *De la Division du Travail social*, 1.ª ed. París 1893.

[13] Auguste Comte, *Cours de Philosophie positive*, París, 1839, especialmente tomo IV, pp. 470-480.

do de que la adaptación de todas estas diferencias se realice tan automáticamente como pretenden los economistas liberales, cuya pasividad rechaza. Comte sostiene que el poder político tiene que intervenir para facilitar esa adaptación. Pero sobre todo observa que el proceso favorece una diferenciación moral que precisa un remedio. El Poder tiene que «contener suficientemente y prevenir en lo posible esta fatal disposición a la dispersión fundamental de los sentimientos y de los intereses, resultado inevitable del mismo principio del desarrollo humano, ya que si esta dispersión siguiera sin obstáculos su curso natural, acabaría inevitablemente paralizando el progreso social».[14]

Pero el concepto de división del trabajo no ha terminado su sorprendente carrera. Invadirá la biología, para volver al pensamiento político a través de Spencer, con un contenido nuevo y mayor ímpetu. La biología da un paso decisivo cuando descubre que todos los organismos vivos están compuestos de células. Es cierto que éstas presentan una diversidad de un organismo a otro y dentro de un mismo organismo; y cuanto más elevados son los organismos, mayor es la variedad de las células que los integran. El concepto de división del trabajo, tomado de la economía política, sugiere entonces que todas estas células deben de haber evolucionado por un proceso de diferenciación funcional a partir de una célula elemental relativamente simple, y los sucesivos grados de perfección de los organismos corresponderían a un proceso cada vez más acentuado de división del trabajo vital, de suerte que, finalmente, los organismos podrían considerarse como estadios cada vez más avanzados de un mismo proceso de cooperación celular por la división del trabajo, o como «sociedades de células cada vez más complejas».

Es ésta una de las ideas más geniales que ofrece la historia del espíritu humano. Y aunque la ciencia moderna no la acepte ya bajo esta forma primitiva, se comprende que su aparición impresionara profundamente a las mentes, se adueñara de ellas de manera casi absoluta, renovara los puntos de vista, sobre todo los de la ciencia política.

Si la biología concibe los organismos como sociedades, ¿por qué no habrá de concebir el pensamiento político las sociedades como organismos?

---

[14] Comte citado por Durkheim, *op. cit.*, pp. 401-02.

Casi simultáneamente a la publicación de *El origen de las especies* (noviembre de 1859), Spencer entregó a la *Westminster Review* un sugestivo artículo titulado «El organismo social». En él destaca las semejanzas entre sociedades compuestas de hombres y los organismos compuestos de células.[15] Unas y otros, partiendo de pequeños agregados, aumentan insensiblemente de masa, alcanzando algunos de ellos hasta un volumen mil veces superior al primitivo. Unas y otros tienen al principio una estructura tan simple, que podría pensarse que carecen de ella; pero a lo largo de su desarrollo esta estructura aumenta y se complica continuamente. Al principio, apenas si existe una dependencia mutua entre las partes, pero por grados sucesivos esta dependencia se hace tal que la actividad y la vida de cada parte sólo es posible por la actividad y la vida del resto. Tanto la vida de una sociedad como la de un organismo es independiente de los destinos particulares que lo componen: las unidades constitutivas nacen, crecen, trabajan, se reproducen y mueren, mientras que el cuerpo total sobrevive y va aumentando en su masa, en su complicación estructural y en su actividad funcional.

Esta visión alcanzó inmediatamente un éxito enorme. Proporcionaba al sentimiento moderno de pertenencia al todo una explicación más accesible que la del idealismo hegeliano. Por lo demás, a lo largo de los siglos, ¿cuántas veces no se habrá comparado el cuerpo político a un cuerpo viviente? No hay verdad científica que se admita más fácilmente que la que viene a justificar una imagen a la que se está ya acostumbrado.

La sociedad, organismo viviente

Lo cierto es que, desde la más remota antigüedad —ejemplo, Menenio Agripa—, el cuerpo humano ha inspirado argumentos analógicos para explicar la sociedad.

Escribió Santo Tomás:

> El grupo se desharía si no hubiera alguien que se cuidara de él. Así, el cuerpo del hombre, como cualquier animal, se disgregaría si no

[15] Véase H. Spencer, *Essays, scientific, political and speculative*, 3 vols., Londres 1868 a 1875. El artículo citado ocupa las pp. 384-428 del primer tomo; el pasaje aquí resumido, las pp. 391-392.

> existiera en ese cuerpo una cierta forma directiva aplicada al bien común de todos sus miembros[16] ... Entre los miembros del cuerpo hay uno principal que lo puede todo, ya sea el corazón o la cabeza. Es, pues, preciso que en toda multitud haya un principio de dirección.[17]

A veces la analogía se llevó demasiado lejos. El inglés Forset, en 1606, comparaba, órgano por órgano, los cuerpos naturales y los cuerpos políticos.[18] De él, según se dice, tomó Hobbes muchas de sus ideas. Yo lo dudo, pues creo que, para Hobbes, *Leviatán* no recibía sino una apariencia de vida resultante de la única vida real de sus elementos constitutivos, los hombres. Es cierto, sin embargo, que la metáfora es siempre un servidor peligroso: empleada al principio para ilustrar modestamente un razonamiento, no tarda en adueñarse de él y dirigirlo.

También a la arquitectura natural del hombre se refieren Rouvray[19] y el propio Rousseau[20] para explicar la arquitectura, que consideran artificial, de la comunidad. En Rousseau, sin embargo, se siente todo el poder de la imagen sobre el espíritu que la emplea.

---

[16] *De regimine principum*, I, 1.

[17] *Ib.*, I, 2.

[18] E. Forset, *A Comparative Discourse of Bodies Natural and Politique*, Londres 1606.

[19] Du Rouvray, *Le Triomphe des Républiques*, 1673.

[20] En la *Enciclopedia*, artículo «Economía política», escribe: «El cuerpo político, tomado individualmente, puede ser considerado como un cuerpo organizado que vive y semejante al del hombre. El poder soberano representa la cabeza; las leyes y las costumbres son el cerebro, principio de los nervios y asiento del entendimiento, de la voluntad y de los sentidos, cuyos órganos son los jueces y magistrados; el comercio, la industria, la agricultura, son la boca y el estómago, que preparan la subsistencia común; las finanzas públicas son la sangre que una prudente economía, desempeñando la función del corazón, se ocupa de distribuir el alimento por todo el cuerpo; los ciudadanos son el cuerpo y los miembros que hacen mover, vivir y trabajar la máquina, que no puede quebrarse en alguna parte sin que inmediatamente se sienta la impresión dolorosa en el cerebro si el animal goza de buena salud.

»La vida de uno y otro es el *yo* común al todo, la sensibilidad recíproca y la correspondencia interna de todas las partes. Si esta comunicación desaparece, la unidad formal se deshace y las partes contiguas no se pertenecen unas a otra más que por mera yuxtaposición, el hombre muere o el Estado se disuelve.

»El cuerpo político es, pues, también un ser moral que tiene una voluntad, y esta voluntad general que tiende siempre a la conservación y al bienestar del todo y de cada parte, y que es la fuente de las leyes...», etc.

Rousseau dice y repite a continuación que se trata de un «cuerpo artificial». En este artículo «Economía política», la metáfora le llevó demasiado lejos: tal vez ésta sea la razón de que más tarde evite toda referencia a este pasaje, como observa su exégeta Schinz. No por ello es menos cierto que la imagen actuó poderosamente sobre su mente, especialmente para sugerir que el cuerpo social es bien conducido por el «amor a sí mismo». Véase mi *Essai sur la politique de Rousseau*.

El progreso de las ciencias naturales ha invalidado todas las analogías sobre el cuerpo social apoyadas en ejemplos fisiológicos. Estas analogías no tenían ningún fundamento, en primer lugar, porque se basaban en una representación burdamente errónea del organismo y de los órganos tomados como término de comparación, y además y sobre todo, porque si se quiere asimilar la sociedad actualmente existente a un organismo, es preciso referirse a un organismo mucho menos evolucionado, infinitamente menos desarrollado en el doble proceso de diferenciación y de integración de lo que está el hombre.

Dicho de otra manera, si las sociedades son unos seres vivientes, si forman, por encima de la serie animal, una «serie social», como Durkheim no duda en suponer, entonces hay que reconocer que los seres de esta nueva serie se hallan en un estado de su propio desarrollo que los deja muy por detrás de los mamíferos, aun de los más inferiores.

Esta hipótesis, tal como la precisa Spencer, parece conciliar una antigua tendencia del pensamiento con recientes descubrimientos positivos, recibiendo así un gran impulso. Y al mismo tiempo revela una gran fecundidad al impulsar y dar un sentido nuevo a las investigaciones etnológicas: ¿no nos ofrecen las sociedades primitivas, en sus diferentes grados de evolución, el testimonio de estados sucesivos por los que nosotros hemos tenido que pasar? Volveremos a encontrarnos con este punto de vista y veremos lo que de él hay que pensar.

Lo que aquí nos interesa son las conclusiones políticas a que conduce el sistema «organicista». De nuevo asistiremos a la reaparición de una doctrina, formulada con una intención restrictiva del Poder y que casi inmediatamente permitirá, por el contrario, explicar y justificar su extensión.

Spencer es un *whig* victoriano, entregado desde sus comienzos literarios a restringir la esfera de acción del Poder. Aunque debe mucho —más de lo que él mismo reconoce— a Augusto Comte, se indigna ante las conclusiones a que éste llega respecto del proceso de diferenciación social:

> La intensidad de la función reguladora [había dicho el filósofo francés], lejos de disminuir a medida que procede la evolución humana, se hace por el contrario cada vez más indispensable ... Cada día, como consecuencia necesaria de la gran subdivisión actual del trabajo humano, cada uno de nosotros apoya espontáneamente, en muchos aspectos, incluso la conservación de la propia vida en la aptitud y en la

> moralidad de una multitud de agentes casi desconocidos, cuya ineptitud o perversidad puede afectar gravemente a masas a menudo muy amplias ... Aunque las diversas funciones particulares de la economía se hallan naturalmente insertas en relaciones de una generalidad creciente, todas ellas deben tender gradualmente a someterse en definitiva a la universal dirección emanada de la función más general de todo el sistema, directamente caracterizada por la acción constante del conjunto sobre las partes.[21]

Spencer le reprocha esta previsión: «La sociedad ideal imaginada por Comte, dice, comporta un gobierno desarrollado en mayor medida, en que las funciones sociales se hallan mucho más sometidas a una dirección pública consciente de lo que en nuestros días observamos, en que una organización jerárquica, con una autoridad indiscutible, lo dirigirá todo y en que la vida individual estará en el más alto grado subordinada a la vida social». Y opone su propia tesis:

> Creo que la forma de sociedad hacia la que progresamos es aquella en que el gobierno estará reducido al mínimo y la libertad individual alcanzará su más alto grado; la naturaleza humana habrá sido de tal manera modelada por la costumbre social y de tal manera habituada a la vida en común, que le bastará una escasa fuerza restrictiva exterior; será una sociedad en la que el ciudadano no tolerará restricción alguna de su libre actividad (*no interference*), salvo la indispensable para mantener la libertad igual de los demás, una sociedad en la que la cooperación espontánea que ha desarrollado, y sigue desarrollando a un ritmo creciente, nuestro sistema industrial producirá órganos para la realización de todas las funciones sociales, y sólo dejará al órgano gubernamental la función de mantener las condiciones de la acción libre, condiciones que posibiliten la cooperación espontánea; en fin, en la que la vida individual alcanzará el más alto grado compatible con la vida en sociedad, y en la que la vida social no tendrá otro fin que mantener la más completa esfera de vida individual.[22]

El problema de la extensión del Poder en la teoría organicista

En esta controversia, el problema de la extensión del poder se plantea abiertamente. Comte y Spencer están de acuerdo en reconocer en el Po-

---

[21] *Philosophie positive*, t. IV, pp. 486, 488 y 490.
[22] Spencer, *Essays*, t. III, pp. 72-73.

der un producto de la evolución, un órgano —en el sentido biológico, para Spencer; en sentido figurado, para Comte— cuya causa final o fin es la coordinación de la diversidad social y la armonía de sus partes.

¿Debemos pensar que a medida que la sociedad evoluciona y el órgano de gobierno asume su fin, debe dirigir con mayor rigor y minuciosidad los actos de los miembros de la sociedad, o que, por el contrario, debe soltar su presa, aligerar su intervención y reducir sus exigencias?

Guiado por sus preferencias, Spencer pretendió sacar de su hipótesis organicista la conclusión, preexistente en su espíritu, de una disminución del Poder. Y lo quiso con tanta mayor convicción cuanto que, después de haber visto en su juventud bajar la curva del Poder, pudo observar en su madurez que volvía a subir, ascensión que afligió su vejez.[23] Puesto que esta subida coincidía con el desarrollo de las instituciones democráticas, podía deducirse que no es transfiriendo al pueblo el derecho soberano como se puede limitar el Poder. Spencer intentó demostrar que esta limitación se ajustaba al sentido de la evolución y del progreso.

A este fin, se sirvió de la oposición sansimoniana entre las sociedades de tipo militar y las sociedades de tipo industrial, traduciendo este contraste en términos psicológicos. Es cierto, dice Spencer, que en su actividad exterior, que es la lucha contra las otras sociedades, el organismo social se moviliza siempre de una manera más completa, reúne siempre más intensamente sus fuerzas, y este proceso se desenvuelve en medio de una centralización y de un crecimiento del poder. Por el contrario, su actividad interior, que se desenvuelve en medio de la diversificación de funciones y de una adaptación recíproca cada vez más eficaz de las partes, cada vez más subdivididas y particularizadas, no requiere un único regulador central, sino que por

[23] Escribe en las *Instituciones profesionales e industriales*, ed. fr. pp. 517-518: «A mediados de siglo se había alcanzado, especialmente en Inglaterra, el más alto grado de libertad que jamás existió desde que las naciones comenzaron a formarse... Pero el movimiento que en tan gran medida rompió la regla despótica del pasado llegó a un punto a partir del cual comenzó a retroceder. En lugar de las restricciones y opresiones del orden antiguo, otra clase de restricciones y opresiones se han venido imponiendo gradualmente. En lugar del dominio de las clases sociales poderosas, los hombres erigen con sus manos el reino de las clases oficiales que se harán tan poderosas y aún más, clases que al final serán tan diferentes de lo que sostienen las teorías socialistas, como la rica y orgullosa jerarquía de la Edad Media difería de los grupos de pobres y humildes misioneros de donde había salido.»

el contrario elabora, al margen del órgano gubernamental, unos órganos reguladores distintos y numerosos (como los mercados de materias primas o de valores, las cámaras de compensación bancaria, los sindicatos y asociaciones diversas). Y esta tesis la apoya en argumentos precisos tomados de la fisiología, en la que el filósofo descubría la misma dualidad, y por un lado la misma concentración, y por otro la misma dispersión ordenada.

Pero la concepción de la sociedad como organismo, que tanto hizo por acreditar, acabará volviéndose contra él.

El biólogo Huxley pudo objetarle inmediatamente:

> Si las semejanzas entre el cuerpo fisiológico y el cuerpo político han de aportarnos alguna luz no sólo sobre lo que es este último, sino sobre la forma en que se ha convertido en lo que es, sobre lo que debe ser y aquello en que tiende a convertirse, me veo en la necesidad de contestar que toda la fuerza de la analogía va en contra de la doctrina restrictiva de la función del Estado.[24]

No nos corresponde decidir quién de los dos, Spencer o Huxley, interpreta más correctamente «las tendencias políticas del organismo fisiológico». Lo importante es que la manera de ver organicista, adoptada por doquier, ha militado exclusivamente para explicar y justificar el aumento indefinido de las funciones y del aparato gubernamental.[25]

---

[24] «Supongamos —prosigue Huxley— que, de acuerdo con esta doctrina, cada músculo arguya que el sistema nervioso no tiene derecho a intervenir en su propia constricción si no es para impedir la constricción de otro músculo; o que cada glándula pretenda segregar de modo que su secreción no moleste a ninguna otra; supongamos que cada célula esté abandonada a su propio interés y que todo estuviera dominado por el dejar hacer: ¿qué ocurriría con el cuerpo fisiológico?

»La verdad es que el poder soberano del cuerpo piensa por el organismo fisiológico, actúa por él y gobierna con mano de hierro todas las partes que lo componen. Incluso los glóbulos sanguíneos no pueden tener una reunión pública sin que se les acuse de causar una congestión, y el cerebro, como tantos déspotas que hemos conocido, llama en seguida al acero... del bisturí. Como en el *Leviatán* de Hobbes, el representante de la autoridad soberana en el organismo vivo está por encima de la ley, aunque su poder derive de la masa que él gobierna. La menor duda sobre su autoridad causa la muerte, o esa muerte parcial que llamamos parálisis.

»De ahí que si la analogía del cuerpo político con el cuerpo fisiológico significa algo, creo que justifica el crecimiento y no la disminución de la autoridad gubernamental.» En el ensayo *Administrative Nihilism* escrito en respuesta a Spencer y recogido en el volumen *Method and Results*, Londres 1893.

[25] Véase, entre muchos otros, Lilienfeld, *Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus*, Mittau 1873. La sociedad es la clase más alta de organismo vivo; Alb. Schäffle, *Bau und Leben*

Durkheim, finalmente, en una obra que haría escuela,[26] amalgama hegelismo y organicismo, afirma que las dimensiones y las funciones del órgano gubernamental tienen que aumentar necesariamente con el desarrollo de las sociedades,[27] y que la fuerza de la autoridad debe crecer en razón de la fuerza de los sentimientos comunes.[28] Más tarde irá aún más lejos y pretenderá que incluso los sentimientos religiosos no son otra cosa que sentimientos que pertenecen a la sociedad, premoniciones oscuras que elaboramos sobre un Ser de un grado superior al nuestro; finalmente, afirmará también que, bajo el nombre de dioses o de Dios, no hemos hecho más que adorar a la sociedad.[29]

des sozialen Korpers, 4 volúmenes, publicados de 1875 a 1878, en que el autor prosigue laboriosamente, órgano por órgano, la composición del cuerpo fisiológico y del cuerpo social. Lo que no impediría que Wormes siguiera la misma línea de pensamiento en *Organisme et société*, París 1893. Y también G. de Graef, *Le Transformisme social. Essai sur le Progrès et le Regrès des Sociétés*, París 1893. «En la historia del desarrollo de las sociedades humanas, los órganos reguladores de la fuerza colectiva se perfeccionan progresivamente creando una coordinación cada vez más poderosa de todos los agentes sociales. ¿Acaso no ocurre lo mismo en la serie jerárquica de todas las especies vivas, y acaso no es la medida de su organización lo que les asigna el lugar en la escala animal? Lo mismo, en las sociedades, el grado de organización es la medida común, el metro del progreso; no existe otro criterio de su valor respectivo y relativo en la historia de las civilizaciones.» Podemos citar también a Novicof, *Conscience et Volonté sociales*, París 1893. La tesis tuvo mucho éxito en los círculos socialistas donde Vandervelde se hace su ardiente propagandista. En fin, la más reciente exposición, y la mejor, es la del biólogo Oskar Hertwig, *Der Staat als Organismus*, 1922.

26 *De la Division du Travail social*, París 1892.

27 «Es contrario a todo método considerar las dimensiones actuales del órgano de gobierno como un hecho mórbido y debido al concurso de circunstancias accidentales. Todo induce a ver en ellas un fenómeno normal, que depende de la estructura misma de las sociedades superiores, puesto que progresa de manera regularmente continua a medida que las sociedades se acercan a este tipo...», etc. *L. c.*, pp. 201-202.

28 «Siempre que nos encontremos en presencia de un aparato de gobierno dotado de una gran autoridad, hay que buscar su razón de ser, no en la situación particular de los gobernantes, sino en la naturaleza de las sociedades que gobiernan. Hay que observar cuáles son las creencias y los sentimientos comunes que, encarnándose en una persona o en una familia, le han comunicado semejante poder.» *L. c.*, pp. 213-214.

Como en la tesis de Durkheim, en este punto inspirada en Hegel, la sociedad parte de una solidaridad moral muy fuerte, para volver, a través de un proceso de diferenciación, a una solidaridad todavía más perfecta, resulta que la autoridad, después de haberse debilitado, debe al fin reforzarse.

29 Véase *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, 2.ª ed., París 1925: «El fiel no se equivoca cuando cree en la existencia de un poder moral de la que depende y a la que debe lo mejor de sí mismo; este poder existe: es la sociedad... Dios no es más que la expresión figurada de sociedad.» *L. c.*, pp. 322-323.

Agua al molino del Poder

Hemos pasado revista a cuatro familias de teorías, cuatro concepciones abstractas del Poder.

Dos de ellas, las teorías de la soberanía, explican y justifican el Poder por un derecho que recibe del soberano, ya sea Dios ya sea el pueblo, y que puede ejercer en virtud de su legitimidad o justo origen. Las otras dos, que hemos llamado teorías orgánicas, explican y justifican el Poder por su función o fin, que consiste en asegurar la coherencia material y moral de la sociedad.

En las dos primeras, el Poder aparece como un centro ordenador en el seno de una multitud. En la tercera, como un foco de cristalización, o, si se prefiere, como una zona iluminada a partir de la cual se propaga la luz. En la cuarta, finalmente, como un órgano en un organismo. En las teorías de la soberanía el derecho de mando se concibe como absoluto. En las otras su función se concibe como creciente. Por muy diferentes que sean, no hay ninguna de la que no se pueda deducir, y que no se haya en un momento dado deducido, la justificación de un imperio absoluto del Poder.

Sin embargo, en cuanto basadas en una visión nominalista de la sociedad, y en el reconocimiento del individuo como única realidad, las dos primeras implican una cierta repugnancia a la absorción del hombre: admiten la idea de unos derechos subjetivos. La primera de todas, al suponer una ley divina inmutable, supone también un derecho objetivo cuyo respeto se impone imperativamente. En las teorías más recientes sólo puede haber un derecho objetivo forjado por la sociedad y siempre modificable por ella, y derechos subjetivos que la sociedad concede.

Parece, pues, como si las teorías se escalonaran históricamente de tal forma que cada vez fueran más favorables al Poder. Un fenómeno mucho más perceptible es la evolución propia de cada teoría. Cada una de ellas puede concebirse con la intención de poner un freno al poder, pero siempre acaban sirviéndole, mientras que el proceso inverso, de una teoría favorable al Poder que se convierte en hostil al mismo, no se ha observado jamás. Todo sucede como si alguna fuerza de atracción del Poder hiciera gravitar en torno a él incluso los sistemas intelectuales concebidos para limitarlo.

Es ésta una de las propiedades que manifiesta el Poder. Algo que

dura, algo capaz de acción física y moral. ¿Podemos decir que comprendemos su naturaleza? En absoluto.

Dejemos, pues, a un lado los grandes sistemas, que nada esencial nos han enseñado, y afrontemos el descubrimiento del Poder. Ante todo, intentemos asistir a su nacimiento, o por lo menos sorprenderle lo más cerca posible de sus lejanos orígenes.

LIBRO SEGUNDO

ORÍGENES DEL PODER

CAPÍTULO IV

ORÍGENES MÁGICOS DEL PODER

Para conocer la naturaleza del Poder, veamos ante todo cómo nació, cuál fue su primer aspecto y por qué medios obtuvo la obediencia. Este planteamiento se inspira naturalmente, sobre todo para el espíritu moderno, en la manera de pensar evolucionista.

Pero la empresa se nos presenta inmediatamente llena de dificultades. El historiador sólo aparece tardíamente, en una sociedad bastante desarrollada: Tucídides es contemporáneo de Pericles, Tito Livio de Augusto. El crédito que merece cuando se ocupa de épocas próximas a él, para las cuales se sirve de múltiples documentos, va disminuyendo a medida que se remonta hacia los orígenes de la ciudad. Entonces sólo se apoya en tradiciones verbales, deformadas de generación en generación, y que él mismo adapta al gusto de su tiempo. De ahí surgen las fábulas sobre Rómulo o sobre Teseo, consideradas mentiras poéticas por la crítica estrechamente racionalista del siglo XVIII, y que a fines del XIX, por el contrario, se volvieron a examinar como al microscopio, elaborando, con ayuda de la filología, interpretaciones ingeniosas, a veces fantásticas, en todo caso inciertas.

¿Debemos consultar al arqueólogo? Ciertamente ha realizado una gran labor. Ha desenterrado ciudades enterradas y reanimado a civilizaciones olvidadas.[1] Por obra suya, milenios, en los que nuestros antepasados sólo veían los personajes bíblicos, se han poblado de monarcas poderosos; los espacios vacíos del mapa en torno al país de Israel se han llenado de imponentes imperios.

---

[1] Marcel Brion nos da una idea de esta labor de conquista del pasado humano en su obra *La résurrection des viles mortes*, 2 vols. París 1938.

Pero lo que la piqueta nos permite conocer son floraciones sociales semejantes a la nuestra, fruto, como la nuestra, de una evolución milenaria.[2] Las inscripciones, cuyo sentido poco a poco se nos va descifrando, son códigos, archivos de gobiernos adultos.[3] Y si bajo las capas de ruinas que atestiguan riqueza y poder, llegamos a los vestigios de un estado más primitivo, o si excavamos el suelo pobre en pasado de nuestra Europa, para buscar las huellas de nuestros propios comienzos, lo que encontramos sólo permite conjeturas sobre el modo de vivir de hombres poco avanzados, y no sobre sus gobiernos.

Nos queda el etnólogo como último recurso.

Como atestiguan Herodoto y Tácito, en todo tiempo los hombres civilizados han sentido curiosidad por los bárbaros. Pero si les encantaba asombrarse con extraños relatos, no sospechaban que se pudiera así aclarar sus propios orígenes. Consideraban los relatos de viaje como novelas cuyo carácter fantástico podía realzarse introduciendo hombres sin cabeza y otras fantasías.

El jesuita Lafitau tal vez fue el primero que trató de buscar, en las prácticas y costumbres de los salvajes, vestigios de un estado por el cual hemos pasado también nosotros, con la esperanza de poder iluminar la evolución social confrontando sus observaciones sobre los iroqueses con lo que los autores griegos refieren sobre sus más antiguas costumbres de que se conserva memoria.[4]

---

[2] Por supuesto que no hay *una* civilización de la que nosotros constituiríamos el estadio más avanzado, sino que sociedades diferentes han desarrollado, a lo largo de la historia humana, civilizaciones cada una de las cuales ha logrado cierto esplendor, algunas veces inferior al nuestro, otras equivalente y en ciertos aspectos superior. Es ésta una idea tan común que no creo deber insistir sobre ella.

[3] Dykmans escribe a este respecto: «En el momento en que los primeros grupos sociales ciertos aparecen en Egipto, sobre todo en las representaciones figuradas en las paletas de esquistos predinásticos, nos hallamos ante ciudades organizadas, provistas de murallas, gobernadas por colegios de magistrados y dadas al fructuoso comercio marítimo con las costas sirias. Todo lo que precede a esta época cercana al alba de la historia lo ignoramos. La evolución plurimilenaria que va desde los orígenes sociales a tales ciudades, a las primeras confederaciones y a los primeros reinos, está sepultado en las profundidades de la prehistoria.» Dykmans, *Histoire économique et sociale de l'ancienne Égypte*, París 1932, t. I, p. 53.

[4] «Confieso que si los autores antiguos me han proporcionado algunas luces para apoyar ciertas felices conjeturas con respecto a los salvajes, las costumbres de los salvajes me han iluminado para comprender más fácilmente y para explicar muchas cosas que están en los autores antiguos.» Lafitau, *La vie et les moeurs des sauvages americains, comparées aux moeurs des premiers temps*, Amsterdam 1742, t. I, p. 3.

Sólo mucho más tarde se impuso la idea de que las sociedades primitivas nos ofrecen en cierto modo testimonios atrasados de nuestra propia evolución. Antes fue preciso reconocer que los organismos vivos están emparentados entre sí y que las diversas especies proceden de un tronco común por transformación. Cuando el libro de Darwin[5] hubo popularizado esta opinión, se intentó audazmente aplicarla a los «organismos sociales» y se buscó el tronco común —la especie simple *sociedad primitiva*[6]—, a partir de la cual se habrían desarrollado las distintas sociedades civilizadas, y se creyó encontrar en diferentes sociedades salvajes distintos estadios de un desarrollo que habría sido común a todas las sociedades históricas.

En los primeros entusiasmos darwinianos no se dudó en trazar la evolución desde el clan a la democracia parlamentaria con la misma seguridad que la evolución del mono al hombre trajeado. Los descubrimientos y las hipótesis de Lewis H. Morgan[7] indujeron a Engels a escribir de un tirón *El origen de la familia, de la propiedad y del Estado.*

Como sucede en todas las ciencias, tras las magníficas perspectivas abiertas por las primeras observaciones, la multiplicación de las investigaciones complica y embrolla el paisaje. Se abandonan las audaces y perentorias reconstrucciones de Durkheim. No resulta ya evidente que existiera *una* sociedad primitiva, sino que más bien se admitiría que los grupos humanos, en sus mismos comienzos, presentaban caracteres diferentes que, según los casos, permitían desarrollos distintos, o incluso impedían todo desarrollo. Hoy ya no se osaría, como hace medio siglo, buscar en Australia el modelo de nuestra comunidad más primitiva y la explicación de nuestros sentimientos

---

[5] En 1859.

[6] La idea de una *sociedad primitiva* la formuló Spencer en los términos siguientes: «La causa que más ha contribuido a agrandar las ideas de los fisiólogos es el descubrimiento de que los organismos que, en la edad adulta, no parecen tener nada en común, han sido, en los primeros periodos de su desarrollo, muy parecidos; y también que todos los organismos parten de una estructura común. Si las sociedades se han desarrollado y si la dependencia mutua que une sus partes, dependencia que supone la cooperación, se ha efectuado gradualmente, hay que admitir que, a pesar de las diferencias que terminan por separar las estructuras desarrolladas, *hay una estructura rudimentaria de donde todas proceden.*» *Principles of Sociology*, t. III, parág. 464.

[7] Morgan expuso su sistema en 1877 en un libro que dio mucho que hablar: *Ancient society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization.*

religiosos.[8] Semejante florecimiento de reflexiones e investigaciones, sin embargo, nos ha proporcionado una ingente masa de materiales. Veamos lo que de ellos podemos sacar.

La concepción clásica: La autoridad política derivada de la autoridad paterna

La autoridad paterna es la primera que conocemos en nuestra vida individual. ¿Por qué no habría de ocurrir lo mismo en la vida de la sociedad? Desde la antigüedad hasta mediados del siglo XIX, todos los pensadores han visto en la familia la sociedad inicial, célula elemental del edificio social subsiguiente; y en la autoridad paterna la primera forma de autoridad, soporte de todas las demás.

«La familia es la sociedad natural», dice Aristóteles, que cita a otros autores más antiguos. «En ella, dice Carondas, todos comen el mismo pan.» «Todos, dice Epiménides de Creta, se calientan en el mismo hogar.»[9] «La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la de la familia», afirma Rousseau;[10] y Bonald: «La sociedad ha sido primero familia y después Estado.»[11]

Nadie ha dudado de que la agregación de familias formara la sociedad: «La primera asociación de varias familias en vistas a prestarse servicios recíprocos, que no son meramente de todos los días, constituye la aldea, que podríamos llamar una colonia natural de la familia; porque los individuos que la componen han mamado la misma leche, según se expresan algunos autores.» Son, en efecto, «hijos de los hijos».[12] «Este conjunto está presidido por un jefe natural —sigue

[8] Cuanto mayores son los progresos de la apasionante ciencia que hoy denominamos antropología social, y cuanto más atentamente se estudian los datos reunidos por los investigadores, más parece que, lejos de ser análogas, las sociedades llamadas «primitivas» presentan entre ellas diferencias capitales. Parece que la idea de una diferenciación progresiva a partir de un *modelo* deberá ser totalmente abandonada. Parece demasiado pronto para desplegar las nuevas perspectivas que se abren ante nosotros a este respecto.

[9] Aristóteles, *Política*, libro I, cap. I.

[10] *Contrato social*, libro II, cap. II.

[11] *Pensées sur divers sujets*. Bonald escribe también: «Toda familia propietaria forma por sí sola una sociedad doméstica naturalmente independiente.» *Legislación primitiva*, libro II, cap. 9.

[12] Aristóteles, *op. cit.*

diciendo Aristóteles—, el más anciano, que es una especie de monarca.»

De esta familia ampliada se puede pasar a la sociedad política por el mismo procedimiento de generación, teniendo en cuenta que las familias se engendran como los individuos, llegándose a la constitución de una familia de familias presidida por una especie de «padre de los padres». Tal es la imagen que sugiere el obispo Filmer en su *Patriarca*.[13] ¿No enseña la Historia Sagrada que los hijos de Jacob permanecían juntos y formaban un pueblo? Al tiempo que las familias se multiplicaban en naciones, los patriarcas se transformaban en reyes. O bien, por el contrario, se supone que los jefes de familias patriarcales se reúnen en pie de igualdad y se asocian voluntariamente. Así dice Vico:

> En el estado heroico, los padres fueron los reyes absolutos de sus familias. Estos reyes, naturalmente iguales entre sí, formaron las asambleas gobernantes y, sin demasiadas explicaciones y por una especie de instinto de conservación, descubrieron cómo confluían sus intereses privados y los refirieron a la comunidad, que llamaron patria.[14]

Según que se adopte una u otra hipótesis, se llega a considerar como «natural» bien el gobierno monárquico, o bien el gobierno de tipo senatorial. Conocemos la contundencia con que Locke demolió el frágil edificio de Filmer.[15] Desde entonces se considera al senado de los padres de familia —entendida en su sentido más amplio— como la primera autoridad política.

Así, pues, la sociedad habría conocido dos grados de autoridad de carácter muy diferente. Por una parte, el jefe de familia que ejerce el mando más autoritario sobre todo lo que afecta al conjunto familiar.[16]

---

[13] *Patriarcha, or the natural rights of kings*, Londres 1684.

[14] Vico, *La science nouvelle*, trad. Belgiojoso, París 1844, p. 212.

[15] *An essay concerning certain false principles*, que es el primero de sus dos ensayos sobre el gobierno.

[16] En 1861, el jurista inglés Sumner Maine presenta por fin una imagen viva de la familia patriarcal que unánimemente se consideraba como la sociedad inicial. Maine no conocía el derecho romano; así, cuando toma contacto con sus reglas más antiguas, su contraste con la jurisprudencia moderna produce en él un shok intelectual, e inmediatamente se representa el modo de vida que dichas reglas suponían. Posteriormente conoció como ningún historiador los *patres* de la Roma primitiva, propietarios celosos de un grupo humano cuyas leyes dictan. El padre tiene sobre sus descendientes el derecho de vida y de muerte, los castiga a su antojo, proporciona una mujer a su hijo, cede una de sus hijas a otro padre a cambio de alguno de los hijos de éste. Retoma a su hija dada

Por otra parte, los jefes de familia que se reúnen para tomar decisiones colectivas, pero que no se sienten ligados sino por su propio consentimiento ni se someten a otra voluntad que la expresada en común, voluntad que hacen que acaten todos los que de ellos dependen, los cuales tampoco reconocen ninguna otra ley o autoridad.

Ilustremos a continuación la concepción de la familia patriarcal por medio de un ejemplo que nos proporciona la etnología moderna. Entre los samos del Yatenga[17] observamos la familia patriarcal en toda su pureza. Hallamos aquí, en efecto, familias de más de cien individuos reunidos en la misma habitación en torno a un progenitor común. Todo el que vive en una de las vastas chozas cuadrangulares está bajo la autoridad del jefe de familia. Él es quien dirige el trabajo y quien asegura la existencia de todo el que vive bajo su techo. Al ampliarse, la familia se excinde en habitaciones diferentes, en las que se reconoce la autoridad rectora de un jefe de habitación. Es para él para el que ahora se trabaja, si bien se sigue reconociendo la *autoridad religiosa* de un jefe de familia. El recuerdo del origen común se conserva particularmente fuerte entre los silmi-mossis de la misma región, que cuentan con 5.627 personas repartidas en sólo doce grandes familias. Sin duda, éstas están divididas y subdivididas en subfamilias y en habitaciones, pero es el jefe de la gran familia el que posee la Casa de los Antepasados y hace los sacrificios por todos los suyos; él conserva el derecho de dar en matrimonio a todas las jóvenes, aunque de hecho se limite a ratificar las propuestas de los jefes de las subfamilias.[18]

---

en matrimonio, despacha a la nuera, expulsa de su grupo al miembro que desobedece e incorpora a quien le parece por medio de una adopción que produce los efectos de un nacimiento legítimo. Cosas, animales y gentes, todo lo que constituye el grupo le pertenece y le obedece por la misma razón; puede vender su hijo lo mismo que una cabeza de ganado; no hay otros derechos ni jerarquía que los introducidos por él, y puede hacerse sustituir como jefe del grupo por el último de sus esclavos. Sumner Maine, *Ancient Law: its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*, Londres 1861.

[17] En la hoz del Níger, según L. Tauxier, *Le Noir du Yatenga*, París 1917.

[18] La vivacidad del recuerdo familiar, como entre los silmi-mossis, es perfectamente compatible con el avance del proceso de la desintegración física; en efecto, entre ellos, la habitación *(zaka)* comprende una media de once a doce personas solamente.

Entre los mossis, que son el pueblo dominador de la región, se cuentan, por ejemplo, en el cantón de Kussuka, para 3.456 personas, 24 familias, pero divididas en 228 habitaciones de unas 15 personas poco más o menos.

El jefe de la familia o *budukasaman* no tiene bajo su autoridad total más que su propia *zaka* (habitación), pero como jefe de familia desempeña las atribuciones religiosas,

Todas estas observaciones ayudan considerablemente a comprender lo que debió de ser la *gens* romana. Es fácil comprender que una sociedad así constituida tuviera como gobierno natural la asamblea de los jefes de las *gentes* que gozaban de un prestigio religioso, asistidos sin duda por los jefes de las subfamilias más importantes.

El periodo iroqués: La negación del patriarcado

Esta concepción clásica de la sociedad primitiva como basada en el patriarcado fue resueltamente desmantelada, en torno a los años 1860, casi en competencia con el impacto darwiniano.

Es lo que aquí llamaremos el «periodo iroqués», ya que el impulso vino del descubrimiento que realizó un joven etnólogo americano que vivió varios años entre los iroqueses. Observó ante todo —cosa que ya había notado Lafitau— que la herencia entre ellos era materna, no paterna; además, que las palabras que denotan el parentesco no corresponden a las nuestras; que el nombre de «padre» se aplica también al tío paterno, y el de «madre» a la tía materna. Al principio pensó que se trataba de singularidades de los iroqueses; pero al descubrir el mismo fenómeno en otras tribus de América del Norte, pensó si no estaba sobre la pista de una organización familiar totalmente distinta de la patriarcal.

Mientras que, con ayuda de la *Smithsonian Institution* e incluso del Gobierno federal, emprendió la realización de una investigación sobre las denominaciones familiares de todas las sociedades esparcidas en la superficie del globo, un profesor de Basilea publicó un importante libro[19] basado en antiguos textos griegos y en los monumentos arcaicos.

Un pasaje de Herodoto le proporcionó el punto de partida:

---

las justicieras, y es a él a quien corresponde casar a las hijas de la familia. Cuando muere, le sucede el hermano que le sigue, luego el que sigue a éste, y así sucesivamente, y entonces se vuelve al hijo mayor del hermano mayor. Es comprensible este modo de sucesión, que tiende a mantener a la cabeza de la familia al que realiza la mayor convergencia. El jefe de habitación se llama *zakasoba.* Los miembros de la *zaka* le deben durante una parte del año lo mejor de su tiempo, dos días de tres, y él los alimenta durante la mayor parte del año: siete meses sobre doce. Hay campos familiares y pequeños campos particulares. Véase Luis Tauxier, *op. cit.*

[19] Bachofen, *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynoikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur,* Stuttgart 1861.

> Entre los licios existe una ley curiosa: toman el apellido de la madre en lugar de tomarlo del padre. Si se le pregunta a un licio a qué familia pertenece, indicará la genealogía de su madre y los antepasados de ésta; si una mujer libre se une a un esclavo, los hijos son considerados como de sangre noble; si, por el contrario, un ciudadano, aun del rango más ilustre, toma por mujer a una concubina o a una extranjera, los hijos quedan excluidos de los honores públicos.

Con una paciencia infinita Bachofen reunió una ingente cantidad de indicaciones análogas sobre otros pueblos de la antigüedad, con el propósito de demostrar que la práctica licia no era una excepción sino vestigio de una costumbre general. La filiación fue en otros tiempos uterina.[20]

La idea de que la filiación uterina había precedido a la paterna se impuso por doquier.[21] Múltiples observaciones demostraban que es-

---

[20] En el entusiasmo de su descubrimiento, el profesor de Basilea se deja arrastrar hasta pretender que el poder habría pertenecido a la abuela, contrapartida del patriarca. La primera gran revolución de la humanidad habría sido el derrocamiento del matriarcado. El recuerdo de esta subversión se conservaría en el mito de Belerofonte, asesino de la Quimera y vencedor de las Amazonas. Por mucho que halague a la imaginación, esta hipótesis no ha sido aceptada por el mundo científico. Véase también Briffault, *The Mothers*, 3 vols., Londres 1927.

[21] Es curioso que ya en 1724 el padre Lafitau había observado entre los iroqueses el fenómeno de la filiación uterina y que por ello la mujer constituía el centro de la familia y de la nación. El lo relacionó con lo que Herodoto cuenta de los licios. Pasó más de siglo y medio sobre estas observaciones juiciosas sin que se sacara de ellas ningún provecho. «Son las mujeres —dice Lafitau— las que constituyen propiamente la nación, la nobleza de sangre, el árbol genealógico, el orden de las generaciones y la conservación de las familias. En ellas reside toda la autoridad real: el país, los campos y todas las cosechas les pertenecen; son el alma de los consejos, los árbitros de la paz y de la guerra; conservan el fisco o tesoro público; las esclavas son para ellas; ellas hacen los matrimonios; los hijos les pertenecen, y *en su sangre se funda el orden de sucesión*. Los hombres, por el contrario, están enteramente aislados y limitados a ellos mismos; los hijos les son ajenos; con ellos todo termina; sólo una mujer mantiene la cabaña, pues si no hay más que hombres en esta cabaña, por numerosos que sean, y por muchos hijos que tengan, la familia se extingue; y aunque por honor se elija entre ellos a los jefes, éstos no trabajan para sí mismos; parece que no están más que para representar y ayudar a las mujeres...

»... Hay que saber que los matrimonios se hacen de tal manera que el esposo y la esposa no salen de su familia ni de su cabaña para formar otra cabaña aparte. Cada uno se queda en su casa, y los hijos que nacen de estos matrimonios pertenecen a las mujeres que los han engendrado; pertenecen también a la cabaña y a la familia de la mujer; las hijas heredan con preferencia a los varones, puesto que éstos no poseen nunca más que su subsistencia; así se verifica lo que dice Nicolás de Damasco sobre la herencia (entre los licios) y lo que dice Herodoto respecto a los nobles: porque los hijos dependen de las madres, son importantes en tanto que sus madres lo sean... Las mujeres no ejercen la autoridad política, pero la transmiten...» *Op. cit.*, t. I, pp. 66 y ss.

tuvo vigente en numerosas sociedades. Por lo demás, ello no demostraba que los niños pertenecieran a la mujer, sino a aquellos que disponen de ésta, es decir, su padre y, sobre todo, sus hermanos. De modo que conviene hablar de herencia avuncular.

El hecho de que la misma palabra «padres» denote a todo un grupo de personas se tomó como prueba de la existencia de un matrimonio de grupo; así, mi tío paterno (o cualquier otro individuo) es también mi padre, porque en otro tiempo mi madre le habría pertenecido lo mismo que a mi padre, dado que era la esposa de toda la serie de hermanos (o de cualquier otra serie de hombres). Del mismo modo, mi tía materna es también mi madre, porque, junto con ésta, formaba una serie de mujeres que tenían relaciones con el mismo grupo de hombres. Y, en efecto, este fenómeno del matrimonio de grupo se ha podido observar en algunos pueblos.[22]

Sobre esta doble base se elevaron, una vez publicada la gran investigación de Morgan,[23] ambiciosas y osadas reconstrucciones del pasado de la sociedad humana.[24]

Edificadas, derrocadas, reemplazadas, estas construcciones provocan nuevas investigaciones en las que una cosa queda clara: que la familia patriarcal no existe en numerosas sociedades, y que por lo tanto no se la puede considerar como el elemento constitutivo de todas ellas, ni tampoco la autoridad paterna como el punto de partida de todo gobierno.

Se abre, pues, la vía a una nueva concepción sobre los orígenes del Poder.

El periodo australiano: La autoridad mágica

MacLennan fue el primero que observó, ya en 1870, que algunos grupos primitivos rinden culto a cierta planta o animal particular: es su tótem. Sobre esta constatación, confirmada por la observación reali-

[22] Véase concretamente los urabunas de la Australia central. Spencer y Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia,* Londres 1904, pp. 72-74.

[23] *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family,* volumen XVII de las *Smithsonian Contributions to Knowledge,* Washington 1871.

[24] Giraud-Teulon, *Les Origines de la Famille. Questions sur les Antécédents des sociétés patriarcales,* Ginebra 1874, y, sobre todo, Morgan, *Ancient Society,* Nueva York 1877.

zada en Australia sobre salvajes más «primitivos» aún que los hasta entonces conocidos, se construye una nueva teoría.

Ésta se basa en una concepción de la mentalidad primitiva. Si Vico pudo imaginar a los «padres» deliberando sobre sus intereses comunes y creando deliberadamente la «patria», tierra de los antepasados; si Rousseau describió una asamblea que, sopesando las ventajas de la libertad y los inconvenientes del aislamiento, celebró un pacto social, fue porque su época desconocía la verdadera naturaleza del hombre primitivo.

Para el etnólogo atento no existe el paladín emplumado ni el filósofo desnudo que imaginó el siglo XVIII. Su cuerpo está expuesto a sufrimientos que la organización social nos ahorra; a su alma le agitan terrores de los que nuestras pesadillas son tal vez un débil recuerdo. El grupo humano reacciona a todos los peligros y a todos los temores exactamente igual que las bestias, apretujándose, apelotonándose para sentir su propio calor. Encuentra en la masa el principio de la fuerza y la seguridad individuales. Por ello, lejos de adherirse libremente al grupo, el hombre no existe sino en y por el grupo. Por eso el destierro es el peor de todos los castigos, puesto que lo deja sin hermanos, sin defensa, a merced de los hombres y de las bestias.

Pero este grupo, que tiene una existencia estrechamente colectiva, sólo puede mantenerse por una continua vigilancia contra todo lo que en la naturaleza le amenaza. La muerte, la enfermedad, el accidente, son prueba de una malignidad ambiente. El salvaje no ve por ningún lado el azar. Todo mal proviene de una intención de hacer daño, y las pequeñas desgracias no son otra cosa que advertencias de esta intención que no tardará en desplegar toda su fuerza. De donde la necesidad de apresurarse a neutralizarla mediante ritos que puedan conseguir este fin.

Nada, ni la excepcional prolongación del invierno que agota las provisiones del grupo, ni la pertinaz sequía que extermina a animales y hombres, ni las hambrunas, ni las epidemias, ni siquiera el niño que se rompe una pierna, nada es fortuito. Pero toda desgracia puede prevenirse mediante una determinada conducta y ceremonias apropiadas.

Ahora bien, ¿quién sabe lo que es preciso hacer sino los ancianos? Y, entre los ancianos, aquellos sobre todo que poseen conocimientos mágicos. Ellos son, pues, los que gobiernan, pues son los que dan a conocer el modo de entenderse con las fuerzas invisibles.

Teoría de Frazer: El rey de los sacrificios

Con el apoyo de algunos hechos, se ha llevado demasiado lejos la idea del gobierno intercesor. Se habría reconocido por rey, e incluso se habría forzado a desempeñar esta función,[25] a un hombre capaz de imponerse no tanto a los hombres como a las potencias invisibles y hacer que éstas les fueran favorables. Su misión consistiría en desarmar a las malas intenciones, atrayéndolas, si fuere necesario, sobre sí mismo, sacrificándose por todos. E igualmente en fomentar las fuerzas de la fertilidad. Y así, un canto muy antiguo de la isla de Pascua atribuye a la virtud real el crecimiento y la multiplicación de las patatas, de los helechos, las langostas, etc. Mientras que en invierno la pesca en alta mar está sometida a un estricto tabú, cuando se capturan los primeros atunes, tienen que ser ofrecidos al rey. Y sólo cuando éste los ha probado, puede el pueblo alimentarse con ellos sin peligro.[26] La práctica tan extendida de las primicias conmemora acaso una desconfianza ancestral respecto al alimento que aún no ha sido probado. El rey repite el gesto de quien asume el riesgo y dice a los suyos: «Podéis comer.»

En algunas partes tiene también que desflorar a las vírgenes, cuyo recuerdo se ha conservado en lo que la historia de tendencia folletinesca llama el *derecho del señor*. Es cierto que la desfloración se ha considerado un acto peligroso, por lo que, por ejemplo en Australia, no es el esposo quien tiene que llevarla a cabo, sino que da lugar a una ceremonia en la que otros hombres «hacen inofensiva a la mujer» antes de que ésta sea de su marido. Tal fue el principio de la intervención real.

---

[25] Frazer cita este testimonio del rey de Etatin (Nigeria meridional): «Toda la aldea me forzó a convertirme en jefe supremo. Suspendieron a mi cuello nuestro gran juu [fetiche con cuernos de búfalo]. Una antigua tradición de aquí dice que el jefe supremo no debe salir nunca de su recinto. Yo soy el hombre más viejo de la aldea y me guardan aquí para que pueda velar sobre los jujus y para que celebre los ritos de los recién nacidos y otras ceremonias parecidas; gracias a la realización atenta de estas ceremonias, yo procuro la caza al cazador, hago que la cosecha del iñame prospere, aseguro el pescado al pescador y hago que caiga la lluvia. Me traen carne, iñame, pescado, etc. Para que llueva, bebo agua, la escupo y ruego a nuestros grandes dioses. Si saliera del recinto, caería muerto a mi vuelta a la cabaña.» J.J, Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, ed. francesa, p. 127.

[26] Véase Alf. Métraux, *L'ile de Pâques*, París 1941.

Puesto que el rey tiene que dominar sin cesar las malas influencias, causar la multiplicación de las cosas buenas, fomentar la fuerza de la tribu, se comprende que también pueda ser sacrificado por ineficaz. O bien se considera que su pérdida de facultades es perjudicial para la tribu. Así, entre los shilluks del Sudán, cuando la virilidad del rey decae, sus mujeres tienen que comunicarlo, y entonces el rey inútil, con la cabeza apoyada en las rodillas de una virgen, es enterrado con ella y muere axfisiado.[27]

Todos estos hechos demuestran palmariamente que existen reinados mágicos. No prueban suficientemente lo que Frazer ha creído poder adelantar, que es sobre el poder mágico sobre el que se edifica necesariamente la realeza.

Gobierno invisible

A medida que se avanza en los estudios etnológicos, resulta cada vez más cierto que las sociedades salvajes no encajan en nuestra clasificación tripartita de monarquía, aristocracia y democracia. Tanto los comportamientos individuales como la acción colectiva no obedecen a la voluntad de uno solo, de varios o de todos, sino que son impuestos por potencias que dominan la sociedad y que algunos son capaces de interpretar.

Se nos ofrece la imagen de unos pueblos primitivos que celebran asambleas. Pero estas democracias salvajes no son sino fruto de la imaginación calenturienta. Es un gran error interpretar esas reuniones como si estuvieran destinadas a exponer los argumentos en pro o en contra de una decisión a fin de que la tribu se pronuncie a favor de las más convincentes. No se trataba de asambleas deliberantes, sino más bien de una especie de misas negras cuyo objeto era inducir a los dioses a dar a conocer su voluntad.

Incluso en el pueblo menos religioso de todos, el de Roma, leemos que antes de abrirse un debate se procedía al sacrificio y a consultar a los auspicios. Nuestro espíritu moderno no ve en ello más que un prefacio ceremonial de la sesión; pero ciertamente, en su origen, el

---

[27] J.G. Frazer, *Totemica*, Londres 1937. Véase la exposición sintética de A.-M. Hocart, *Kingship*, Oxford 1927, y sobre todo el importante capítulo «The divine King» en C.-K., Meek, *A Sudanese Kingdom*, Londres 1931.

holocausto, el examen de las entrañas y su interpretación, constituía la sesión misma. La asamblea, al tener un carácter religioso, no podía reunirse sino en ciertas fechas y en ciertos lugares. El inglés G.L. Gomme ha tratado de encontrar estos lugares.[28] Estas sesiones se celebraban casi siempre al aire libre; en el centro estaba la piedra del sacrificio, en torno a la cual se estrechaban los ancianos. Quienes habían participado en el mayor número de exorcismos eran los que se encontraban en mejores condiciones para comprender el veredicto sibilino del dios. Podemos representarnos al conjunto de los ancianos formando círculo en torno a la piedra del sacrificio como un centro espiritual del que irradian las decisiones políticas, que toman la forma y derivan su autoridad de un oráculo religioso.

Como intérpretes naturales del dios, los ancianos prestan su propia adhesión a las costumbres antiguas. Nuestros lejanos antepasados sentían qué milagro de equilibrio era seguir viviendo. Para ello era preciso conocer ciertos secretos que se transmitían con devoción. ¡Qué tesoro debió de ser el conocimiento del metalúrgico que aseguraba a la tribu armas eficaces! ¡Cuán preciosos los ritos que presidían a la producción del metal! ¡Y qué peligroso cualquier fallo en la necesaria sucesión de los gestos!

La humanidad caminaba entonces por un terreno desconocido plagado de trampas, y sólo podía tener seguridad en la estrecha senda señalada por los ancianos, por la que la tribu seguía sus pasos, sin que la divinidad y la costumbre pudieran distinguirse.

Sumner Maine cita un ejemplo que demuestra la repugnancia de los pueblos no civilizados hacia un gobierno por decisiones deliberadas. Como funcionario en las Indias, asistió a la creación por la administración de canales de riego para suministrar agua a las comunidades de la aldea, las cuales seguidamente habían de distribuirla. Pues bien, una vez concluido el delicado trabajo de reparto y puesto en marcha el sistema, los nativos olvidaron voluntariamente que el reparto lo había decidido una autoridad humana. Fingieron creer, trataron de convencerse de que los lotes del agua recién recibida habían sido asignados por una antigua costumbre originada en una primitiva imposición.[29]

---

[28] G.L. Gomme, *Primitive Folk Moots*, Londres 1880.
[29] Sumner Maine, *Village Communities*, Londres 1871.

Si tal era la mentalidad de las sociedades arcaicas, se comprende que los ancianos ocuparan la primera posición. Tan fuerte era su autoridad en Melanesia que, como observa Ribers,[30] acaparaban las mujeres, de suerte que uno de los matrimonios más comunes era el del nieto con la mujer abandonada por su abuelo paterno. Observa también Rivers que un hermano menor podía casarse con la nieta del hermano mayor, si éste no podía hacer de ella mejor uso.

Los ancianos son quienes conservan unos ritos que se hallan presentes en todos los actos de la vida. No son las labores y las formas de cultivo las que aseguran una buena cosecha, sino los ritos. No es el acto sexual el que fecunda a las mujeres, sino el espíritu de un muerto que penetra en ellas y reaparece en forma de niño.

¿Cómo podría un joven cuestionar la autoridad de los ancianos, siendo así que, sin su intervención, permanecería siempre niño? En efecto, para poder formar parte de los guerreros tiene que someterse a una iniciación por parte de los ancianos.[31] Cuando alcanzan la edad, los adolescentes son apartados, encerrados, se les hace pasar hambre, se les golpea, y sólo cuando superan la prueba reciben un nombre varonil. Un adolescente sabe que si los ancianos se niegan a darle ese nombre permanecerá durante toda su vida siendo un niño. En efecto, es del nombre del que «reciben la parte que les toca de las fuerzas presentes en el grupo considerado como un ser único.»[32]

La gerontocracia mágica

Conocer la voluntad de las potencias ocultas, saber cuándo y en qué condiciones serán favorables, es el verdadero medio de asegurarse el mando político entre los primitivos.

Esta ciencia pertenece naturalmente a los ancianos. En todo caso, algunos de ellos se encuentran todavía más cerca de los dioses, de modo que pueden forzarles a actuar. No se trata ya de ganarse la voluntad divina por medio de rezos, sino en cierto modo de doblegarla por medio de sortilegios o ritos que obliguen al dios.

---

30 Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, 2 vols., 1914.

31 Hutton Webster, *Primitive Secret Societies*, Nueva York 1908.

32 V. Larok, *Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures*, París 1932.

Todos los primitivos creían en este poder mágico. Así, los romanos: los redactores de las Doce Tablas consignaron en ellas todavía la prohibición de trasladar por magia al propio campo el grano sembrado en campo ajeno. Los celtas creían que los druidas eran capaces de levantar en torno a un ejército un muro de aire infranqueable so pena de muerte inmediata. Frazer ha coleccionado testimonios que prueban que en algunas partes del globo se creía que ciertos hombres eran capaces de hacer llover o escampar.[33]

¿Cómo no temerlo y esperarlo todo de quienes gozan de tales poderes? Y si estos poderes son comunicables, ¿cómo no desear por encima de todo adquirirlos? Aquí radica la extraordinaria floración de sociedades secretas entre los salvajes. Los ancianos más versados en las ciencias ocultas constituyen el círculo interior de esas sociedades secretas. Toda la tribu les está sometida.[34]

En el archipiélago Bismarck, el temor sagrado que asegura la disciplina social se renueva periódicamente mediante la aparición del monstruo divino, el *Dukduk*. Antes de que aparezca el primer cuarto creciente de la luna nueva, las mujeres se esconden, pues saben que morirían si viesen al dios. Los hombres de la tribu se reúnen en la costa, cantan y baten el tambor, tanto para disimular su temor como para honrar a los *Dukduks*. Finalmente, al amanecer aparecen cinco o seis canoas atadas que soportan una plataforma sobre la cual se balancean dos personajes de unos diez pies de alto. Cuando el artefacto llega a tierra y los *Dukduks* saltan a la playa, los asistentes se apartan con temor: si algún atrevido toca a los monstruos, recibirá el impacto de un *tomahawk*. Dos *Dukduks* danzan uno en torno al otro, lanzando gritos agudos. Luego desaparecen en la selva, donde les ha sido preparada una choza llena de presentes. Por la tarde vuelven a aparecer, armados uno de palos y el otro de una porra, y los hombres en fila se dejarán golpear hasta derramar sangre, hasta perder el conocimiento y a veces incluso hasta la muerte.

¿Tienen los ancianos disfrazados de *Dukduks* conciencia de practicar una superchería? ¿Lo hacen por los presentes que reciben? ¿Para afirmar su autoridad social? O, por el contrario, ¿creen realmente en las

[33] Cfr. *The Golden Bough*, primera parte, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, t. I.

[34] Sobre las asociaciones secretas de Africa, una buena exposición en N. Thomas, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, artículo «Secret Societies».

fuerzas ocultas que ellos hacen visibles mediante su disfraz? ¡Cómo saberlo! ¿Lo saben ellos? Sea lo que fuere, los mistificadores constituyen un poder religioso, social y político, el único que conocen estos pueblos.

Los depositarios de este poder se seleccionan mediante una minuciosa cooptación. Se van superando lentamente los distintos grados de iniciación al *Dukduk*. En Africa Occidental se ha descubierto una sociedad mágica parecida, el *Egbo*. Los autores la consideran degenerada, ya que en ella se entra y se progresa por dinero. A un indígena le cuesta una cantidad que en total asciende a tres mil libras esterlinas, para avanzar por grados sucesivos hasta el círculo interior de los iniciados. De este modo, la gerontocracia mágica reúne todos los poderes sociales. Se consolida primeramente con su contribución, luego por el apoyo que reciben, y finalmente privando a toda posible oposición de los medios en torno a los cuales podría formarse.

El poder mágico es un poder político, el único que conocen estos pueblos primitivos.[35]

Mediante la intimidación, asegura la estricta sumisión de las mujeres y de los niños, y por extorsión reúne los únicos recursos colectivos de estas comunidades. La disciplina social, la observancia de las leyes-oráculos que dicta, los juicios que pronuncia, todo se basa en el terror supersticioso. Por ello Frazer ha podido celebrar la superstición como la nodriza del Estado.[36]

Carácter conservador del poder mágico

El principio del poder mágico es el temor. Su función social en la sociedad es fijar las costumbres. El salvaje que se aparta de las prácticas ancestrales atrae sobre sí la cólera de las potencias ocultas. Por el contrario, cuanto más conformista es, tanto más recibe su ayuda.

Esto no quiere decir que el poder mágico sea incapaz de innovaciones. Puede dar al pueblo nuevas normas de conducta; pero tan

[35] G. Brown, *Melanesians and Polynesians*, Londres 1910, escribe (p. 270), sobre las islas de Samoa y del archipiélago Bismarck: «Ningún gobierno fuera de las sociedades secretas; las únicas rentas amasadas resultan de los tributos que exigen y de los castigos que infligen. Sus estatutos son las únicas leyes que existen.» Véase también Hutton Webster, *Primitive Secret Societies*, Nueva York 1908.

[36] J.-G. Frazer, *The Devil's Advocate*, Londres 1937.

pronto como son promulgadas, estas normas quedan integradas en la herencia ancestral. Por una ficción característica de la mentalidad primitiva se les reconoce una auténtica antigüedad, y las nuevas normas son tan incuestionables como las antiguas. Digamos que la adquisición se hace en una forma conservadora. Las variaciones individuales del comportamiento quedan excluidas y la sociedad se mantiene siempre igual a sí misma. El poder mágico es una fuerza de cohesión del grupo y de conservación de las conquistas sociales.

Antes de abandonar este tema del poder mágico, digamos que, con su desaparición, no desaparecen los efectos de un sistema que se ha prolongado durante decenas de miles de años. Los pueblos seguirán experimentando una especie de terror ante las innovaciones, un sentimiento de que el comportamiento novedoso atrae el castigo divino. El poder que reemplace al poder mágico heredará algo de su prestigio religioso.

Del periodo prehistórico nos viene esta superstición que, con nueva forma, atribuye a los reyes el poder de curar las escrófulas o de calmar la epilepsia; e igualmente ese temor a la persona real del que la Historia ofrece tantos ejemplos.

Podría pensarse que a medida que se han ido liquidando las monarquías, el Poder despersonalizado ha ido perdiendo toda connotación religiosa. ¡Es claro que los individuos que ejercen el gobierno no tienen ya nada de sagrados! Pero nosotros somos más tercos en nuestras maneras de sentir que en nuestras maneras de pensar, y trasladamos al Estado impersonal cierto vestigio de nuestra reverencia primitiva.

El fenómeno del desprecio a las leyes ha llamado la atención de algunos filósofos[37] que han investigado sus causas. Pero se trata de un fenómeno mucho menos sorprendente que el fenómeno inverso del respeto a la ley, de la deferencia a la autoridad. Toda la Historia nos muestra enormes masas de hombres que soportan yugos odiosos y prestan a la conservación de un poder detestado la ayuda unánime de su consentimiento. Esta extraña reverencia se explica por el culto inconsciente que los hombres siguen rindiendo al lejano heredero de un prestigio muy antiguo.

---

[37] Véase concretamente Daniel Bellet, *Le Mépris des lois et ses conséquences sociales*, París 1918.

Así, la desobediencia querida, declarada y ostentada a las leyes tiene algo de desafío a los dioses que, por lo demás, constituye un test de su poder verdadero. Cortés derroca los ídolos de la isla Columel para que su impunidad demuestre a los indígenas que sus dioses son falsos. Cuando Hampden se niega a pagar el impuesto —*ship-money*— establecido por Carlos I, sus amigos tiemblan por él, pero el hecho de que su acción no tenga las consecuencias temidas demuestra que los rayos celestes no están ya en manos de los Estuardos: el rey cae.

Si hojeamos la historia de las revoluciones, veremos que toda caída de régimen ha sido anunciada por un desafío impune. Hoy como hace diez mil años, ningún poder se mantiene si ha perdido su virtud mágica.

Así, pues, el Poder más antiguo ha legado algo a los más modernos. Es el primer ejemplo que encontramos de un fenómeno que nos resultará cada vez más evidente. Por más violentamente que las órdenes se sucedan unas a otras, serán sin embargo herederas perpetuas unas de otras.

CAPÍTULO V

LA APARICIÓN DEL GUERRERO

Nada demuestra que nuestra sociedad haya pasado por el estado en que hoy vemos a esta o aquella comunidad salvaje. Hoy ya no se representa el progreso como un único camino jalonado por sociedades atrasadas. Pensamos, más bien, en grupos humanos que avanzan hacia la civilización por caminos muy diferentes, con el resultado de que la mayor parte de ellos se pierden en un callejón sin salida, donde vegetan o incluso se extinguen.[1]

Hoy ya no se puede afirmar que el totemismo haya sido un estadio de organización religiosa y social por el que hayan pasado todas las sociedades sin excepción. Por el contrario, parece que sólo se produjo en algunas regiones del globo.[2] Ni tampoco que la filiación uterina haya precedido siempre a la filiación paterna. Que esta concepción no es válida lo demuestra la conservación de la filiación uterina en ciertas sociedades que han alcanzado un grado de civilización relativamente elevado, mientras que en otras aparece la familia patriarcal ya realizada en medio de la más tosca barbarie.

Así, pues, nos inclinamos a pensar que las sociedades humanas, que aparecieron en la superficie del globo independientemente unas de otras, pudieron adoptar desde el principio estructuras distintas que tal vez determinaron su futura grandeza o su eterna mediocridad.

---

1 El tema de la «carrera hacia la civilización» ha sido muy bien tratado por Arnold Toynbee, *A Study of History*, 6 vols. publicados, Oxford.

2 «El totemismo, en cuanto institución viviente, no se ha encontrado en ninguna parte de Africa del Norte, Europa y Asia, con la única excepción de la India. Tampoco se ha demostrado, de una manera que no deje lugar a una duda razonable, que la institución haya existido en alguna de las tres grandes familias humanas que en la historia han representado el papel predominante: arios, semitas y turanios.» Frazer, *Les origenes de la famille et du clan*, ed. fr., París 1922.

De todos modos, las que eran naturalmente patriarcales, o que fueron las primeras en organizarse según el modo patriarcal, las que naturalmente poblaron el universo en menor medida de entidades malignas, o que primero se liberaron de estos temores, se nos presentan como las verdaderas fundadoras de los estados, como las sociedades verdaderamente históricas.

No es necesario subrayar en qué gran medida la exageración de los temores religiosos inhibe todo acto aún no probado y por lo mismo tiende a impedir toda innovación y progreso.[3] También salta a la vista que el régimen patriarcal favorece el desarrollo social en mayor medida que el avuncular. En efecto, en el segundo, un grupo social se adueña de los niños y de las mujeres jóvenes y sólo puede multiplicarse en proporción a éstas. En el otro sistema, por el contrario, el grupo se apropia de los hijos de sus varones y crece mucho más rápidamente si éstos pueden, por la guerra o de otro modo, acumular varias esposas.

Se comprende que el grupo patriarcal no tardará en hacerse más fuerte que el grupo avuncular, al mismo tiempo que permanecerá más unido. Esto es lo que ha permitido a algunos conjeturar que, en una sociedad matriarcal, la práctica patriarcal ha sido introducida por los más poderosos, y que los grupos así constituidos han desplazado a los otros, reduciéndolos a polvo, a una mera plebe.

Por muy diferentes que hayan podido ser las estructuras sociales, parece sin embargo que lo que hemos dicho del poder gerontocrático y ritualista puede aplicarse a todas las sociedades primitivas. Ha sido necesario para guiar los pasos inciertos del hombre entre las asechan-

---

[3] Lévy-Bruhl refiere, para ilustrar este temor, el testimonio sobrecogedor de un *shaman* esquimal: «Nosotros no creemos, ¡tenemos miedo! Tememos a los espíritus de la tierra que desatan tormentas contra las que tenemos que combatir para arrancar nuestra comida a la tierra y al mar. Tememos al dios de la luna. Tememos las penurias y el hambre en las pesadas casas de nieve. Tememos la enfermedad que encontramos todos los días entre nosotros... Tememos a los espíritus malignos de la vida, a los del aire, del mar y de la tierra que pueden ayudar a los malos *shamans* a hacer el mal a sus semejantes. Tememos a las almas de los muertos, de los animales que hemos matado.

»Por todo eso, nuestros padres han heredado de los suyos todas las antiguas reglas de la vida fundadas en la experiencia y el buen juicio de las generaciones. No sabemos cómo ni por qué, pero observamos estas reglas a fin de vivir al abrigo de las desgracias, y somos tan ignorantes a pesar de todos nuestros *shamans*, que nos da miedo todo lo que es insólito.» *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, París 1931, pp. XX-XXI.

zas de la naturaleza. Pero siendo por esencia conservador, deberá ser derrotado, o más exactamente desplazado, para que la sociedad tome un nuevo impulso. Es lo que podemos llamar la primera revolución política. ¿Cómo se llevó a cabo? Sin duda, por la guerra.

Consecuencias sociales del espíritu guerrero

La antropología rechaza igualmente las hipótesis sobre «el hombre natural», formuladas de un lado por Hobbes y de otro por Rousseau. El hombre no es ni tan feroz ni tan inocente. En el pequeño agregado humano al que pertenece manifiesta bastante sociabilidad. Todo lo que está fuera del grupo le es sin duda extraño, lo que equivale a decir enemigo.

Ahora bien, ¿es necesario que las sociedades aisladas estén forzosamente en conflicto? ¿Por qué? Ocupan un lugar muy pequeño en los vastos continentes.[4] ¿Se baten los pueblos cuando existen de manera completamente independiente? No lo pensaba así Fichte, para quien el establecimiento de una vida totalmente autónoma era para toda nación el verdadero medio de una paz perpetua.[5]

En pura razón, la coexistencia de las colectividades salvajes no precisa entre ellas ni la paz ni la guerra. ¿Qué nos enseña la observación sobre el terreno en el centro de África o de Australia? ¿Qué ha enseñado a nuestros predecesores en tierras de América del Norte? Que hay pueblos pacíficos y pueblos belicosos. Las circunstancias no bastan para explicar el hecho. Parece un hecho irreductible, primario. Existe voluntad de poder o no existe.

La presencia o ausencia de esta voluntad de poder tiene enormes consecuencias. Tomemos un pueblo pacífico. Quienes conocen los ritos capaces de desarmar y de hacer favorables las potencias naturales gozan de respeto y obediencia. A ellos se les debe la abundancia de las cosechas, la multiplicación del ganado. Pero tomemos, por el contrario, un pueblo guerrero, que no está tan sometido a los dictados de la naturaleza. ¿Hay escasez de mujeres o de ganado? La vio-

---

[4] Eugène Cavaignac, en el primer tomo de su *Histoire universelle* (De Boccard, ed.), hace interesantes conjeturas sobre la población del mundo en las épocas prehistóricas.

[5] Fichte: *L'état commercial fermé* (1802), ed. fr. Gibelin. París 1938.

lencia se los proporcionará. Es lógico que la consideración se oriente hacia el guerrero provisor.

Toda la historia del hombre no es sino rebelión contra su condición original, un esfuerzo para asegurarse más bienes que los que tiene al alcance de la mano. El saqueo es una forma burda de esta rebelión y de este esfuerzo. Tal vez sea el mismo instinto que en otros tiempos engendró la guerra el que en la actualidad impulsa a la explotación del globo. En todo caso, parece claro que los mismos pueblos que se han señalado por el espíritu de conquista son los principales autores de la civilización material.

Sea lo que fuere, la guerra produce una profunda conmoción social.

Concedamos que los ancianos han celebrado todos sus ritos y procurado a los guerreros los amuletos que debían hacerles invulnerables. Se entabla el combate, y entonces se realiza la forma primitiva de la experiencia científica. Triunfa no el más cargado de amuletos, sino el más robusto y valeroso. Y esta dura confrontación con la realidad liquida los prestigios usurpados. El que vuelve victorioso es el mejor guerrero y ocupará en adelante en la sociedad un lugar completamente nuevo.

La guerra trastorna la jerarquía establecida. Fijémonos, por ejemplo, en esos salvajes de Australia[6] cuya única riqueza son sus mujeres-sirvientas. Son éstas un bien tan precioso, que sólo se puede obtener por trueque. Y los ancianos son tan poderosos y tan egoístas que son los únicos que disponen de las jóvenes de su cabaña, y las truecan, no en provecho de los jóvenes para que éstos tengan esposa, sino únicamente en beneficio propio, multiplicando el número de sus concubinas, mientras que los jóvenes permanecen privados de ellas. Para empeorar la situación, los ancianos, por temor a las represalias, no permiten que los jóvenes tomen las armas y vayan a robar mujeres. Los jóvenes tienen, pues, que resignarse a la soledad, felices si encuentran alguna vieja que ya nadie quiere, para mantener el fuego, llenar de agua los odres y llevar su fardo de un lugar a otro.

Supongamos ahora que se reúne un equipo de estos jóvenes, y mientras los viejos charlan, parten por el sendero de la guerra.[7] Los

---

[6] Véase P. Beveridge, «Of the aborigenes inhabiting the Great Lacustrine and Riverine depression», etc., en el *Journal and Proceedings ot the Royal Society of New South Wales*, XVII (1883).

[7] Lafitau describe tales expediciones particulares entre los iroqueses: «Esas partidas no se componen de ordinario más que de siete u ocho personas en cada pueblo; pero

guerreros regresan bien provistos de esposas. Su situación, no sólo material sino también moral, se ha transformado. Si el saqueo provoca un conflicto, tanto mejor, porque si la tribu está en peligro, los brazos fuertes son más valiosos. Cuanto más dura la guerra, mayor es el desplazamiento de la influencia. Los combatientes adquieren prestigio. Quienes más valor han mostrado son los más famosos y constituyen una aristocracia.

Pero este proceso tiene que ser rápido. Las campañas son breves y espaciadas. En el intervalo reaparece el prestigio de los ancianos y la cohesión de los guerreros se debilita.

Por lo demás, el curso de los acontecimientos es distinto según que la sociedad sea o no patriarcal. En el primer caso, los éxitos de los hijos benefician a los padres y fortifican su crédito. En el segundo, se acusa más claramente la oposición entre los ancianos y los guerreros, el partido de la resistencia y el partido del movimiento, el uno que fosiliza el comportamiento de la tribu, mientras que el otro lo renueva por el contacto con el mundo exterior. La gerontocracia debía su riqueza al acaparamiento de la riqueza tribal; también la aristocracia es rica, pero por el pillaje: aporta algo a la vida de la comunidad. Tal vez aquí radique el secreto de su triunfo político. Los más valientes son también los mejores a la hora de practicar los deberes nobles, la hospitalidad y la generosidad. El *Potlatch* les permite penetrar en las sociedades secretas y adueñarse de ellas. En una palabra, son los *parvenus*, los nuevos ricos de las sociedades primitivas.

Nacimiento del patriarcado por la guerra

Si no se admite que el patriarcado sea una institución primitiva, se puede explicar fácilmente su aparición en correlación con la guerra.

Admitamos que naturalmente, y debido ante todo a la ignorancia del papel del padre en la generación física,[8] el niño haya pertenecido en todas partes a los varones de la familia materna. Pero los guerreros vencedores que, mediante el saqueo, se han apoderado de otras

---

este número aumenta a menudo con los que reúnen de otros pueblos... y pueden ser comparados a los argonautas.» Lafitau, t. III, p. 153.

[8] Ignorancia que los etnólogos han encontrado a menudo.

mujeres, no tienen que rendir cuentas a ninguna familia materna. Conservarán los niños, cuya multiplicación contribuirá a su riqueza y a su fuerza, y así podría explicarse la transición de la familia avuncular a la patriarcal.

Se explicará igualmente el absolutismo de la autoridad paternal, autoridad nacida en definitiva de la conquista de las mujeres. La guerra constituiría la transición de un régimen social a otro. Por lo demás, algunos prestigiosos filólogos nos invitan a reconocer, tanto en China como en Roma, dos estratos de cultos: los cultos terrenos de una sociedad agraria y matriarcal, pronto recubiertos por los cultos celestes de una sociedad guerrera y patriarcal.

La aristocracia guerrera es también plutocracia

Todas son conjeturas. Pero una cosa es cierta, a saber, que una vez constituida la familia patriarcal y cuando se practica la guerra, el valor guerrero se convierte en principio de distinción y causa de diferenciación social.

La guerra enriquece, y lo hace de manera desigual.

¿En qué consiste la riqueza en semejante sociedad? No ciertamente en la tierra, de la que hay extensiones casi infinitas en relación a una población tan exigua. Sin duda en reservas de alimentos, pero éstos se agotan rápidamente y lo importante es renovarlos continuamente. También son riqueza los enseres, aperos y herramientas, pero éstos no tienen valor más que para quienes saben manejarlos. El ganado también lo es en un estadio relativamente avanzado, si bien se necesita gente para guardarlo y cuidarlo. Así, pues, la riqueza consiste en disponer de abundantes fuerzas de trabajo: primeramente mujeres, más tarde esclavos.

Las guerras proporcionan unas y otros, y de ellos se benefician siempre los guerreros más valientes. Éstos son los que están mejor servidos. Son también las familias más numerosas. El héroe triunfa y engendra en proporción a sus triunfos.

Más tarde, cuando se establece la monogamia, la prole combatiente se va extinguiendo por las pérdidas militares: nada queda, por ejemplo, de nuestra nobleza feudal. Estamos acostumbrados a ver cómo las sociedades se multiplican por sus capas inferiores. Pero no fue así

en otros tiempos. Eran las familias guerreras las que más aumentaban. ¡Cuántas leyendas, de orígenes diversos, nos hablan de los «cien hijos» del héroe!

A los canales naturales de crecimiento se añaden otros más. Los primitivos tienen una conciencia tan aguda de la importancia que para la fuerza y la riqueza tiene el número, que los guerreros iroqueses, al volver de la expedición, lo primero que hacían era anunciar el número de sus muertos.[9] Reemplazarlos era la gran tarea, que intentaban realizar sirviéndose de los prisioneros, que incorporaban a las familias que habían sufrido pérdidas.[10]

La práctica de la poligamia y la adopción inclinan la balanza a favor de las *gentes* que se han distinguido en la guerra. Los débiles, los endebles, no pueden reproducirse al mismo ritmo. Frente a poderosas pirámides gentilicias, forman un polvo de grupos ínfimos y aislados. Tal fue, sin duda, la primera plebe.

Puesto que toda querella —a menos que surja en el interior de un clan y no pase de ser asunto de orden interior— se produce entre dos familias cada una de las cuales defiende los intereses de sus miembros, los grupos aislados o semiaislados nada pueden hacer contra un clan fuerte. Y entonces buscan protección en algún grupo poderoso al que se unen y del que se convierten en clientes. De este modo la sociedad se convierte en una federación de clanes o *gentes*, de pirámides sociales más o menos poderosas.

La invención de la esclavitud las enriquece todavía más. Debemos hablar de «invención», pues parece cierto que los pueblos más primi-

---

[9] «Llegados cerca del pueblo —cuenta Lafitau—, la tropa se para, y uno de los guerreros lanza el grito de muerte: *Kohe*, grito agudo y muy lúgubre, que arrastra tanto como puede y que repite tantas veces como muertos haya.

»Por muy completa que sea su victoria, y por muchas que sean las ventajas que ésta haya reportado, el primer sentimiento que manifiestan es el de dolor.» *Op. cit.*, t. III, pp. 238-39.

[10] Desde el momento en que el prisionero que han decidido incorporar ha entrado en la cabaña a la que debe pertenecer, «sueltan todas sus ligaduras, se le quita este aparato lúgubre que le hacía aparecer como una víctima destinada al sacrificio; se le lava con agua tibia para borrar los colores con que su rostro estaba pintado, y se le viste con ropas limpias. A continuación recibe las visitas de los parientes y amigos de la familia a la que se incorpora. Poco después se da un festín a todo el pueblo para darle el nombre de la persona a la que reemplaza; los amigos y aliados del difunto hacen también un festín en su nombre para honrarle, y desde ese momento entra con todos sus derechos.» Lafitau, *loc. cit.*

tivos no tuvieron idea de ella. No concebían que un extraño viviera entre ellos. Había que rechazarlo —expulsarlo o incluso matarlo— o bien asimilado y adoptado en una familia. Cuando se dieron cuenta de que, perdonando la vida a sus adversarios, podían explotar su fuerza de trabajo, se produjo la primera revolución industrial, comparable a la aparición del maquinismo.

Ahora bien, ¿a quién pertenecen los esclavos? A los vencedores, obviamente. La aristocracia se convierte así en *plutocracia*. Y esta plutocracia será en adelante la única que haga la guerra o, por lo menos, la única que desempeñe en ella las funciones esenciales. Pues la riqueza proporciona nuevos medios para combatir, como por ejemplo los carros de guerra, que sólo un rico puede equipar. Los ricos, que combaten en sus carros, parecen ser de una especie diferente: son *nobles*. Así fue en la Grecia homérica, como lo atestigua no sólo la epopeya, sino el propio Aristóteles cuando dice que, tanto en la vida política como en la vida militar, aquella fue la época de los «caballeros».

De este modo la guerra forma una casta acaparadora de la riqueza, de la función militar, del poder político. De ahí vienen los patricios romanos y los eupátridas griegos.

El resto de la sociedad se agrupa en cuadros gentilicios, adoptando así la forma de una serie de pirámides humanas en cuya cúspide figuran los jefes de las *gentes*, más abajo los clientes, y en la parte inferior los esclavos. Son pequeños estados en los que quienes dominan constituyen el gobierno, el derecho y la justicia. Son también fortalezas religiosas, cada una de las cuales con su propio culto.

El gobierno

La sociedad ha crecido. Estamos ya lejos del grupo primitivo, formado —según las observaciones realizadas en Australia[11]— por un número de miembros entre cincuenta y doscientos bajo la autoridad de los ancianos. Lo que ahora tenemos son *gentes* ampliadas cada una de las cuales puede ser tan fuerte como el grupo primitivo. La cohesión existente en lo que abusivamente se podría llamar la minúscula

---

[11] A. Knabenhaus, *Die politische Organization bei den australischen Eingeboren*, Berlín y Leipzig 1919.

nación primitiva se encuentra ahora en la gran familia patriarcal. Pero ¿qué vínculo hay entre estas familias?

Nos hallamos en presencia de los datos del problema de gobierno tal como se ofrecían a los autores clásicos. Acaso éstos desconocieron la existencia de una prehistoria política, pero no se equivocaron sobre el punto de partida de la historia política. Y nosotros volvemos naturalmente a sus soluciones: el senado de los jefes de las *gentes*, que es el cemento confederativo de la sociedad, y el rey, que es su símbolo militar.

Sin embargo, nuestra somera exploración de un pasado oscuro nos ha preparado para comprender que los órganos de gobierno no tienen un carácter sencillo.

Es evidente que se necesita un jefe para hacer la guerra, que la frecuencia de las guerras y la continuidad de sus éxitos confirman su posición; es natural que la negociación con el extranjero se haga en nombre de este temido guerrero; se concibe que de algún modo se institucionalice su poder, y que goce durante las expediciones de una autoridad absoluta cuyo recuerdo se conserva en el carácter absoluto del *imperium extra muros* de los romanos.

Es lógico también que este jefe, que de ordinario no dispone libremente más que de las fuerzas propias de su *gens*, tenga necesidad de llegar a acuerdos con los jefes de otras *gentes*, sin las cuales nada puede: de donde el necesario concurso del senado. Pero ninguna institución debe considerarse simplemente como pieza de un mecanismo que funciona. Todas ellas están siempre cargadas de una especie de electricidad que el pasado les ha comunicado y que mantienen los sentimientos heredados también del pasado. El senado de los jefes de las distintas *gentes* no es simplemente un consejo de administración en el que cada uno representa sus propias aportaciones, sino que reproduce algunos de los rasgos místicos del consejo de los gerontes ritualistas.

El problema del rey es aún mucho más complejo.

El rey

No podemos entrar en detalles sobre este problema, y no pretendemos en absoluto aportar una solución. Digamos, en términos generales, que la realeza parece presentar una dualidad fundamental.

En algunos pueblos encontramos la presencia efectiva —en otros solamente la huella— de dos personajes distintos que corresponden vagamente a nuestra idea de rey; el uno es esencialmente el sacerdote que oficia en las ceremonias públicas y conserva la fuerza y la cohesión «nacionales»;[12] el otro es esencialmente el jefe de aventura, conductor de expediciones, y que emplea la fuerza nacional.[13]

Es sorprendente que el jefe de la guerra, por esta sola cualidad, no parezca en absoluto acceder a lo que entendemos por realeza.[14] Se le respeta, se le saluda, se le obsequia con la caza capturada para que, presidiendo el banquete, pronuncie la loa del hábil cazador; se reconoce en él a un buen juez del peligro o de la ocasión; el consejo se reúne cuando él lo convoca. Pero no es más que uno entre todos.

Para que sea otra cosa, tiene que unir a su función, digamos de *dux*, la de *rex*, que tiene carácter religioso. El *rex* es aquel en el que se resume y condensa el antiguo poder mágico, la antigua función ritual. Le vemos por doquier preso de tabúes rigurosos. No puede comer de esto, no debe beber aquello; está rodeado de veneración, pero es verdaderamente un intercesor y un expiador, cautivo y víctima de su papel místico. Se entrevé vagamente una usurpación de esta dignidad por el *dux* que se hubiera apropiado de las ventajas del prestigio que esta posición conlleva sin aceptar sus inconvenientes.

---

[12] A menudo emplearemos, y nos excusamos por ello, la palabra nación en un sentido impropio para designar un conjunto social regido por una mínima autoridad política.

[13] El sistema de los dos reyes, uno pasivo y reverenciado, el otro activo y seguido, uno que es sabiduría y poder intangible, el otro que es voluntad y poder tangible, ha sido observado por los viajeros, por ejemplo en las islas Tonga. Véase R.-W. Williamson, *The social and political systems of Central Polynesia*, 3 vols., Cambridge 1944.

Y sobre todo, de las notables y estimulantes investigaciones de Georges Dumézil se desprende que los pueblos indoeuropeos se habrían formado siempre de la soberanía una imagen doble, que ilustran por ejemplo los personajes fabulosos de Rómulo y de Numa: el joven y vigoroso jefe de la banda, el viejo y sabio amigo de los dioses. Igualmente, los indo-europeos habrían llevado a su panteón este dualismo de la soberanía, ilustrado por el doble personaje de Mitra-Varuna. Véase G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, París 1940, y *Mythes et Dieu des Germains*, París 1939. El autor encuentra, con ingeniosidad, en los mitos diversos un dios guerrero que trastorna y corrige el orden social de un dios mágico.

Volveremos sobre esta gran cuestión en nuestro ensayo sobre *La soberanía*. Sobre Dumézil véase nuestro artículo del *Times Litt. Sup.* 15.2.47.

[14] Véase William Christie McLeod, *The Origin of the State reconsidered in the Light of the Data of aboriginal North America.*

Así se explicaría el doble carácter del poder real histórico, dualidad transmitida por él a todos los poderes que le han sucedido. Es símbolo de la comunidad, su centro místico, la fuerza que la mantiene unida, la virtud que la sostiene. Pero es también ambición para sí mismo, explotación de la sociedad, voluntad de poder, utilización de los recursos nacionales con fines de prestigio propio y aventura.

Estado o cosa pública

Al margen de estas conjeturas, lo cierto es que, en un momento determinado del desarrollo histórico, nos encontramos con el tipo de rey ambicioso que pretende extender sus prerrogativas a costa de los jefes de las *gentes*, «reyes absolutos de sus familias», como los llama Vico, y celosos de su independencia.

El conflicto es inevitable. En los pueblos en que podemos seguir el fenómeno con relativa facilidad, el prestigio místico del rey no es demasiado grande. Sin duda por eso no triunfa ni en Grecia ni en Roma; lo contrario ocurre en Oriente.

Veamos ante todo qué es lo que está en juego.

Nada puede el rey sin el apoyo de los jefes de las *gentes*, que son los que le aportan la obediencia de los grupos sometidos a su autoridad, grupos en los que no penetra la autoridad real.

¿Cuál es el objetivo del rey? Privar a los *poderosos* de la sólida base por la que se ve en la necesidad de asociarlos al gobierno y, quebrantando sus formaciones, adquirir una autoridad directa sobre todas las fuerzas que éstos poseen. Para ello trata de conseguir el apoyo de la turba plebeya que vegeta fuera de las orgullosas pirámides aristocráticas, así como también, en ciertos casos, de algunos elementos humillados y frustrados pertenecientes al ámbito de esas pirámides.

En caso de que el rey triunfe, habrá una completa reclasificación,[15] una nueva independencia social de los participantes inferiores de la comunidad, y la creación de un aparato de gobierno por medio del cual todos los individuos estarán directamente bajo el poder. En cambio, si el rey pierde, la reclasificación social se aplazará, las pirámides sociales se mantendrán por el momento, habrá una gestión común

[15] Véase la clasificación que se atribuye a Servio Tulio.

de los asuntos públicos por los patricios, que formarán una república oligárquica.

Notemos que el poder, por su propia lógica interna, tiende con un mismo impulso a disminuir la desigualdad social y a aumentar y centralizar el poder público. Y así, los historiadores nos cuentan cómo en Roma, después de la expulsión de Tarquinio, el pueblo echaba de menos a sus reyes.

La realeza se convierte en monarquía

Las posibilidades de éxito del rey son tanto menores cuanto más pequeña sea la comunidad y más estrecha la cohesión de los patricios.

Pero la sociedad tiende a aumentar, primero por la confederación y luego por la conquista. El triple ejemplo de Esparta, Roma y los iroqueses demuestra que la confederación es bastante natural entre los pueblos guerreros. Esta confederación introduce cierta disparidad en la nueva «nación». Los jefes comunes, dos en Esparta, dos entre los iroqueses, y al principio dos también en Roma, pueden desplegar en ella una mayor influencia. Por ejemplo, cuando entran en campaña, se les asocia a la celebración de los ritos diferentes de cada sociedad que integra la unión; son como el factor de cristalización de la operación mitológica que une las creencias y emparenta a los dioses de las distintas sociedades. Ni la sociedad griega ni la romana eran demasiado grandes,[16] demasiados heterogéneas, ni de talante demasiado religioso como para que el rey pudiera contar con un arma espiritual que asegurara su éxito. Las cosas no son más claras en Oriente; pero, al parecer, los reyes eran aquí más aceptados, ante todo por su carácter religioso más acusado, y luego por la gran rapidez de la expansión territorial.

Los vastos agrupamientos de sociedades diversas por una pequeña nación conquistadora han proporcionado siempre al jefe de ésta una extraordinaria oportunidad para ejercer el absolutismo. Mientras que en la ciudad no había más que una escasa población a la que apelar contra los patricios, en las poblaciones vecinas, en una época en que el sentimiento nacional aún no se había formado, encuentra el jefe los apoyos que necesita. Recordemos, por ejemplo, el caso de

[16] En el momento de la crisis real.

Alejandro, que recurre a los jóvenes persas para formar su guardia personal cuando los macedonios se amotinan, o el de los sultanes otomanos, que reclutan de entre los muchachos apresados a los pueblos cristianos la tropa de jenízaros en que se apoyó su despotismo en el interior y su fuerza en el exterior.

Por obra de la conquista y de las posibilidades de maniobra que le ofrece la diversidad de los conquistados, el rey puede separarse de la aristocracia, de la que en cierto modo no era más que el presidente, y se convierte en *monarca.* Y a veces incluso más. En el complejo formado por la banda de los invasores y la masa de los invadidos, se entremezclan aquellos cultos que en cada grupo particular constituían el privilegio de la élite patricia,[17] pues las relaciones con los dioses son un medio para obtener su complicidad, una *alianza* particular que no se permite compartir.

Así, pues, el rey otorga un favor inmenso a la muchedumbre de súbditos si les ofrece un dios para todos. Los modernos se equivocan cuando suponen que los amos de Egipto humillaban a sus súbditos al imponerles el culto a un dios que más o menos se confundía con ellos mismos. Por el contrario, según los sentimientos de la época, daban a la gente un derecho y una dignidad nuevos, ya que invitaban a los pequeños y humildes a comunicarse con los *primates* en el culto común.[18]

Sirviéndose de estos medios políticos y religiosos, puede el monarca construir un aparato estable y permanente de gobierno, con su burocracia, su ejército, su policía, y sus impuestos; en una palabra, todo lo que hoy nos sugiere la palabra Estado.

La cosa pública sin aparato estatal

Este aparato estatal se construye por y para el poder personal.

Para que la voluntad de un solo hombre, para que una sola voluntad se transmita y ejecute en un vasto espacio, se precisa todo un sis-

---

[17] «Desde el punto de vista de los derechos religiosos —dice Lange—, la plebe, en el momento mismo en que ha conquistado los derechos políticos, permanece totalmente ajena al pueblo de las treinta curias... El hecho de que un plebeyo pueda sacrificar a los dioses como si fuera un sacerdote de la ciudad es considerado por los patricios como un sacrilegio.» *Histoire intérieur de Rome,* trad. de A. Berthelot, t. I, p. 57.

[18] Lo aclara muy bien el magnífico trabajo de J. Pirenne, *Histoire du Droit et des Institutions de l'ancienne Egypte,* 4 vols., Bruselas, a partir de 1932.

tema de transmisión y de ejecución, así como los medios necesarios para mantenerlo; es decir, una burocracia, una policía y un sistema fiscal. Este aparato es el instrumento natural y necesario de la monarquía. Pero su existencia secular ejerce también sobre la sociedad una influencia tal que, a la larga, desaparecida la monarquía pero no el aparato en cuestión, su fuerza impulsora no podrá imaginarse sino como *una* voluntad, la de una persona abstracta que sustituye al monarca. Concebimos la nación como si tomara unas decisiones que el aparato estatal deberá llevar luego a la práctica.

Esta manera de pensar hace que resulte muy difícil comprender la república antigua, en la que, al no existir el aparato estatal, todo se hacía con el concurso de voluntades, tan necesario tanto para la ejecución como para la decisión.

Es extraño que pensadores como Rousseau e incluso Montesquieu hayan podido referirse a los estados modernos y a las ciudades antiguas como si se tratara del mismo fenómeno, sin poner de relieve la irreductible diferencia que existe entre unos y otras.

La república antigua no conocía el aparato estatal. No se necesitaba ningún mecanismo para que la voluntad pública alcanzara a todos los ciudadanos, y efectivamente nadie lo echaba de menos. Los ciudadanos que tienen voluntad y recursos particulares —categoría restringida al principio, pero que se iría ampliando con el tiempo— deciden coordinar sus voluntades y luego ejecutar sus decisiones poniendo en común sus recursos.

Precisamente porque todo descansa sobre este acuerdo de voluntades y en el concurso de las fuerzas, se habla de «cosa pública».

Las repúblicas antiguas

Hemos visto cómo el rey de una sociedad gentilicia y guerrera se veía precisado a obtener el apoyo de los jefes gentilicios para poder actuar. También hemos visto cómo era natural que tratara de reunir en su persona todo el poder, y también cómo este objetivo le llevaba a romper los cuadros gentilicios, sirviéndose a tal efecto de los marginados, plebeyos de todo origen, tanto nacionales como vencidos.

La actitud de la aristocracia gentilicia era por necesidad opuesta. Quería mantener su situación de casi-independencia, de casi-igual-

dad con el rey, pero también de superioridad y de autoridad frente a los otros elementos sociales. Así, los camaradas de Alejandro se negaron a postrarse ante él, al tiempo que trataban con despectiva arrogancia a los recién vencidos e incluso a sus aliados griegos.

Tal fue el talante que debió de inspirar las revoluciones que liquidaron la realeza tanto en Grecia como en Roma. Sólo un profundo desconocimiento de la estructura social antigua ha podido considerarlas igualitaristas en sentido moderno. Tendían a impedir dos fenómenos asociados, la elevación política del rey y la elevación social de la plebe. Defendían una jerarquía social.

Podemos ver esto claramente en el caso de Esparta, que conservó sus caracteres primitivos mejor que ninguna otra ciudad antigua. Podemos apreciar aquí cuán aristocráticos eran. No deja de ser paradójico que despertara tanta admiración entre los hombres de la Revolución Francesa. En Esparta, los guerreros conquistadores lo son todo. Se llaman a sí mismo, y con razón, los «iguales», pues querían serlo entre ellos y sólo entre ellos. Por debajo estaban los esclavos que les servían, los hilotas que cultivaban la tierra para ellos, los periecos libres pero sin derechos políticos.

Esta constitución social es típica. La de Roma, en los primeros tiempos republicanos, era muy parecida. El *populus* desplazó al rey. Pero por *populus* se entendía entonces exclusivamente los patricios, los que pertenecían a las treinta curias, agrupaciones de *gentes* nobles, que estaban representadas en el senado, que era la asamblea de los *patres.* La misma palabra «patria», como hace notar Vico,[19] evoca los intereses comunes de los padres y de las familias nobles a las que gobiernan. Cuando, en época posterior, se quiere designar la asamblea de los romanos, se habla de *populus plebisque,* el pueblo y la plebe, que por lo tanto no es el pueblo.

El gobierno de las costumbres

En la república antigua no encontramos por ningún sitio una voluntad dirigente armada de instrumentos propios que le permitan impo-

[19] La palabra «patria», con la palabra «res» que se sobrentiende, significa en efecto «los intereses de los padres». Vico, ed. Belgiojoso, p. 121.

nerse. Podría decirse que esa voluntad residía en los cónsules. Pero, para empezar, los cónsules son dos, y un principio esencial de la institución era que cada uno de ellos podía bloquear las iniciativas del otro. ¿De qué medios disponían para imponer su voluntad común? Sólo de algunos lictores. Durante toda la era republicana no habrá en Roma una fuerza pública, una fuerza distinta de la del *populus*, capaz de reunirse cuando sus jefes sociales le convocaban.

No hay otra decisión posible que aquella en que se encuentran las voluntades, ni —en ausencia de un aparato de gobierno— otra ejecución posible que la que se realice mediante la cooperación de los esfuerzos. El ejército no es sino el pueblo en armas, las finanzas públicas no son otra cosa que resultado de voluntarias donaciones particulares, nunca exigidas coactivamente. En una palabra, y esto es lo esencial, no había un cuerpo administrativo.

En la ciudad antigua, ninguna función pública es desempeñada por un profesional que deba su puesto al Poder. Todos los puestos se cubren por elección para un corto espacio de tiempo, en general un año, y a menudo —tal es, según Aristóteles, el verdadero método democrático— por sorteo.

Los dirigentes, desde el ministro hasta el último policía, no forman, como en nuestra sociedad, un cuerpo coherente que actúe al unísono, sino que, por el contrario, los magistrados, grandes y pequeños, ejercen su oficio de manera casi independiente.

¿Cómo pudo funcionar semejante sistema? Por la extrema cohesión moral y por la casi fungibilidad de los individuos. La disciplina familiar y la educación pública hacían que el comportamiento de los miembros de la sociedad fuera tan natural, y la opinión contribuía de tal modo a mantener este comportamiento, que los individuos eran casi intercambiables.

Esto ocurría sobre todo en Esparta. Con razón, Jenofonte, al describir la república de los lacedemonios,[20] habla poco de la constitución e insiste sobre la educación. Esta era la que creaba la cohesión y hacía que el régimen funcionara. Se ha podido decir que el gobierno de estas sociedades era un gobierno de las costumbres.

[20] Ed. de Fr. Ollier, Lyon 1934. Ver también la magnífica tesis del mismo autor, *Le Mirage spartiate*.

Herencia monárquica del Estado moderno

El momento en la juventud de un pueblo en que se produce la crisis entre el rey y los jefes es realmente decisivo. Es entonces, según el resultado del conflicto, cuando se plasman en el carácter político unas diferencias que permanecerán casi indelebles. Si no se percibe la importancia de esta bifurcación, se confunden en las teorías constitucionales ideas surgidas de experiencias opuestas, la de la república y la del Estado, la de ciudadano y la de súbdito.

Cuando triunfan los jefes de grupo, se considera naturalmente el conjunto político como una sociedad que ellos mantienen para la defensa y promoción de los intereses comunes, *res publica.* Esta sociedad está formada realmente por las personas particulares que la integran, y se manifiesta visiblemente en su asamblea, *comitia.* Con el tiempo, algunos miembros que en un principio no pertenecían a la sociedad quedan integrados en ella y participan en la vida social, con lo que la asamblea se amplía en los *comitia centuriata* y los *comitia tributa.* Pero cuando se trata de oponer la comunidad en su conjunto a un miembro individual o a una comunidad extranjera, se apela a esa concreta realidad que es el *populus* y a los intereses que le son propios, la *res publica.* Nadie habla del Estado, no hay un término que designe la existencia de una persona moral distinta de los ciudadanos.

Por el contrario, si triunfa el rey, éste se convierte en la instancia que se impone a todos porque está por encima de todos (*supra, supranus, soberano*). Los miembros de la asamblea se convierten en súbditos (*subditi, sometidos*). Prestan el concurso de sus fuerzas según lo ordene el soberano, se benefician de las ventajas que el soberano les dispense graciosamente.

El rey en su trono es el punto de cristalización del conjunto y su manifestación visible. Él decide y actúa por el pueblo, organizando a tal efecto un aparato integrado por él y sus favoritos. La carne social —los hombres— se dispone en torno a este esqueleto. La conciencia de la comunidad se cifra no en un sentimiento de asociación, sino en un sentimiento de pertenencia común.

Así se forma la compleja noción del Estado. La república es claramente un «nosotros», nosotros los ciudadanos romanos, considerados en la sociedad que formamos para alcanzar nuestros fines comunes.

El Estado es una realidad que se impone soberanamente a todos nosotros y a la que estamos incorporados.

No importa que posteriormente, por una revolución política, el rey desaparezca, pues su obra permanece: la sociedad se construye en torno a una organización que la domina y que se ha convertido en algo necesario para ella. De su existencia, de las relaciones instauradas entre esa organización y sus súbditos, resulta naturalmente que el hombre moderno no puede ya ser ciudadano en el sentido antiguo, aquel que participa en todas las decisiones y en todas las ejecuciones, y que en toda circunstancia participa activamente en la vida pública.

Aun cuando la democracia le otorgue el derecho de actuar cada cuatro años como dispensador y orientador de la función de mando, de actuar como *soberano,* no por ello dejará de ser durante todo el resto del tiempo un mero *súbdito* del aparato que acaso haya contribuido a poner en marcha.

Así, pues, la era monárquica ha constituido un cuerpo distinto en el cuerpo social, el Poder, que tiene vida propia, con sus intereses, sus caracteres y sus fines propios. En esta perspectiva es en la que debemos estudiarlo.

Libro Tercero

LA NATURALEZA DEL PODER

CAPÍTULO VI

DIALÉCTICA DEL MANDO

La sociedad moderna ofrece el espectáculo de un inmenso aparato estatal, sistema complejo en sus controles materiales y morales, que orienta las acciones individuales y en torno al cual se organiza la existencia de los individuos. Este aparato crece a medida que aumentan las necesidades sociales; sus enfermedades afectan a la vida social y a la vida de los individuos, de modo que si tenemos en cuenta los servicios que presta, la idea de su desaparición resulta casi inconcebible, por lo que es natural pensar que un aparato que tiene semejante relación con la sociedad es algo creado *para* ella.

Está compuesto de elementos humanos que la sociedad le proporciona; su fuerza no es sino una fracción movilizada y centralizada de las fuerzas sociales. En una palabra, está *en* la sociedad.

Si, finalmente, buscamos lo que la mueve, la voluntad que anima a este Poder, es claro que sobre él se ejercen numerosos impulsos que tienen su origen en diferentes núcleos de la sociedad. Estos impulsos chocan unos contra otros y se combinan sin cesar, adoptando en algunos momentos la forma de grandes olas que imprimen al conjunto una nueva dirección. En lugar de analizar esta diversidad, es cómodo consolidarla e integrarla en *una* voluntad, llamada general, o también voluntad de la sociedad. Y así, el Poder, que funciona como su instrumento, deberá haber sido forjado *por* ella.

Tal es la dependencia del Poder respecto a la nación, tal la conformidad de su actividad a las necesidades sociales, que no se puede menos de pensar que los órganos de mando han sido elaborados conscientemente, o inconscientemente secretados por la sociedad para su servicio. De ahí que los juristas identifiquen al Estado con la nación: el Estado es la nación personificada, organizada como es debido para

mantenerse y tratar con otras. Es una visión muy atractiva. Por desgracia, pasa por alto un fenómeno que se observa con demasiada frecuencia: el apoderamiento del aparato del Estado por una voluntad particular que se sirve de él para dominar a la sociedad y explotarla con fines egoístas.

El hecho de que el Poder pueda traicionar su razón de ser y su justo fin, apartarse en cierto modo de la sociedad para situarse por encima de ella como un cuerpo distinto y opresor, desmiente de plano la teoría de su identidad con la sociedad.

El Poder en estado puro

En este punto, casi todos los autores miran a otro lado. Rechazan este poder ilegítimo e injusto; repugnancia comprensible, pero que es preciso superar, ya que el fenómeno es demasiado frecuente para que una teoría incapaz de explicarlo esté mal fundamentada y haya que rechazarla.

El error cometido es claro: consiste en basar el conocimiento del Poder en la observación de un poder que mantiene con la sociedad relaciones de cierta naturaleza, producto de la historia, en confundir la esencia del Poder con lo que no pasa de ser unas cualidades adquiridas. Se obtiene así una idea que se ajusta a una cierta situación, pero cuya inconsistencia se manifiesta cuando el divorcio entre el Poder y la sociedad es demasiado pronunciado.

No es cierto que el Poder se esfume cuando traiciona la fuente jurídica de la que procede, cuando actúa en contra de la función que tiene encomendada. Sigue mandando y siendo obedecido, que es la condición necesaria y suficiente para que el Poder exista. Y ello demuestra que no se confunde sustancialmente con la nación y que tiene su vida propia. Su esencia no consiste en absoluto en su razón de ser y en su justo fin. Es capaz de existir como pura imposición, y así es como se le debe considerar para captar su realidad sustancial, aquello sin lo cual no existe: esta esencia es el mando.

Consideraré, pues, el Poder en estado puro, mando que existe *por* sí y *para* sí, como concepto fundamental a partir del cual trataré de explicar los caracteres que el Poder ha desarrollado a lo largo de su existencia histórica y que le han dado un aspecto tan diferente.

Reconstrucción sintética del fenómeno

Antes de nada, es preciso disipar cualquier malentendido, tanto de orden afectivo como de orden lógico.

No hay razonamiento posible tendente a explicar los fenómenos políticos concretos, si el lector —como por desgracia hoy se tiende a hacer— toma una pieza del razonamiento para justificar su actitud apasionada, o atacarla en nombre de esta actitud. Si, por ejemplo, del concepto de Poder puro deriva una apología del egoísmo dominador como principio de organización, ello indica que se quiere ver en este concepto el germen de semejante apología. O bien, si concluye que el Poder, malo en su raíz, es una fuerza radicalmente malsana, o supone en el autor esta intención.

Hay que entender que partimos de un concepto abstracto netamente delimitado, en orden a descubrir —mediante un procedimiento lógico sucesivo— la compleja realidad. Para nuestro objeto, no es esencial que el concepto básico sea «verdadero», sino que sea «adecuado», es decir capaz de proporcionar una explicación coherente de toda la realidad observable. Tal es el procedimiento de todas las ciencias, las cuales precisan de conceptos fundamentales, como la línea y el punto, la masa y la fuerza.

Sin embargo, y éste es el segundo malentendido, no se debe esperar que imitemos el rigor de las grandes disciplinas, respecto de las cuales la ciencia política seguirá siempre en una posición incomparablemente inferior. Aun el pensamiento aparentemente más abstracto se apoya en imágenes, y el pensamiento político está enteramente gobernado por ellas. En la ciencia política, el método geométrico no pasaría de ser un mero artificio y un engaño. Nada podemos afirmar del Poder o de la sociedad sin que se presenten a nuestro espíritu casos históricos precisos.

Así, pues, nuestro esfuerzo por reconstruir la transformación del Poder no pretende ser una dialéctica al margen de la historia ni tampoco una mera síntesis histórica, sino un intento de desenmarañar la naturaleza compleja del Poder histórico considerando la interacción milenaria de causas que han sido idealmente simplificadas.

Finalmente, hay que tener en cuenta que aquí se trata exclusivamente del Poder en las grandes formaciones.

Hemos dicho que el Poder, en su más pura esencia, es mando, un mando que existe por sí mismo. Esta idea choca con el sentimiento

muy extendido de que el mando es un efecto, el efecto de las disposiciones de una colectividad inducida por las necesidades que experimenta a «darse» unos jefes.

La idea del mando como efecto carece de fundamento. Entre dos hipótesis que se supone son inverificables, el buen método aconseja elegir la más sencilla. Es más sencillo imaginar que uno o algunos tienen voluntad de mandar que imaginar a todos con voluntad de obedecer; que uno o algunos se hallan impulsados por el deseo de dominar, más bien que una situación en la que todos se inclinan a someterse.

La aceptación razonable de una disciplina es naturalmente posterior al deseo instintivo de dominar; es siempre un factor político menos activo; puede dudarse que sea por sí mismo creador, y que incluso la verdadera necesidad y expectativa de una autoridad sea capaz de suscitarlo.

Pero hay más. La idea de que el mando haya sido querido por aquellos que obedecen no es sólo improbable, sino que, tratándose de grandes formaciones, es contradictoria y absurda, pues implica que la colectividad en la que surge un poder tiene previamente necesidades y sentimientos comunes, que es realmente una comunidad. Pero, como atestigua la historia, las comunidades extensas no han sido creadas sino por la imposición de una misma fuerza, de un mismo mando, a grupos diferentes.

El Poder, en sus comienzos, no es ni puede ser emanación o expresión de la nación, ya que ésta no surge sino por una larga cohabitación de diferentes elementos bajo el mismo Poder. Evidentemente, el Poder es lo primero.

El mando como causa

Esta evidente relación ha sido oscurecida por la metafísica nacionalista del siglo XIX. Con una imaginación fascinada por las deslumbrantes manifestaciones del sentimiento nacional, algunos historiadores proyectan en el pasado, incluso en el más lejano, la realidad del presente. Consideran las «totalidades sentimentales» de su tiempo como preexistentes a su reciente toma de conciencia. La historia se convierte así en el relato de la persona nación que, como una heroína de melo-

drama, suscita en el momento preciso el necesario campeón. Por una extraña transmutación, rapaces conquistadores como Clodoveo o Guillermo de Normandía se convierten en los servidores de la voluntad de vivir de la nación francesa o inglesa.

Como arte, la historia ha ganado mucho al encontrar finalmente esa unidad de acción, esa continuidad de movimiento, y sobre todo ese personaje central de que antes carecía.[1] Pero esto no es más que literatura. Es cierto que la «conciencia colectiva»[2] es un fenómeno de la más alta antigüedad. Pero hay que añadir que esta conciencia tenía unos límites geográficos muy estrechos. No se comprende cómo pudo extenderse a no ser por la coagulación de sociedades distintas, una labor llevada a cabo por el Poder.

Es un error de graves consecuencias postular, como hacen tantos autores, que la gran formación política, el Estado, resulta naturalmente de la sociabilidad humana. Una suposición comprensible, si se tiene en cuenta que tal es en efecto el principio de la sociedad como hecho natural. Pero esta sociedad natural es algo *pequeño*, y no se puede pasar de la pequeña sociedad a las *grandes* formaciones por el mismo proceso. Se necesita aquí un factor de coagulación, que en la inmensa mayoría de los casos no es el instinto de asociación, sino el instinto de dominación. Es a este instinto de dominación al que la gran formación debe su existencia.[3]

La nación no ha suscitado a sus jefes, por la sencilla razón de que no les precede ni de hecho ni en el instinto. No se puede explicar la energía compulsiva y coordinadora por no sé qué ectoplasma surgi-

---

[1] La historia sólo es atractiva cuando es historia de *alguien*. De ahí el interés de las biografías. Pero los personajes concretos mueren y el interés se extingue con ellos. Entonces hay que reanimarlo dando protagonismo a otro personaje, lo cual da a la narración el aspecto de una serie de episodios sin coherencia afectiva, de *llenos* separados por *huecos*. No sucede así si se hace la biografía de la persona nación. Este fue el arte del siglo XIX. Es extraño que no se haya podido dar a la historia universal, mucho más significativa intelectualmente, la misma importancia que han recibido las historias nacionales.

[2] La expresión debe tomarse metafóricamente, y no en el sentido de Durkheim.

[3] Se puede observar que una empresa de conquista comienza de ordinario por un proceso federativo (los iroqueses, como los francos, los romanos, si se cree en la leyenda, son federaciones). Pero cuando este proceso engendra fuerzas suficientes, entonces se prosigue y culmina la unificación mediante la sumisión. De modo que existe un núcleo de conquistadores y un protoplasma de conquistados. Tal es el primer aspecto del Estado.

do de las profundidades de las masas. En la historia de las grandes formaciones esa energía es, por el contrario, una causa primera , tras de la cual no hay ninguna otra. A mayor abundamiento, esa energía viene casi siempre de fuera.

El primer aspecto del mando

El principio de formación de los grandes agregados es la conquista y sólo la conquista. A veces los conquistadores son una sociedad integrante del conjunto, pero más frecuentemente son una minoría guerrera venida de lejos.[4] En el primer caso, una ciudad se impone sobre otras ciudades; en el segundo, un pequeño pueblo hace valer su voluntad sobre otros pueblos. Aunque deben introducirse algunas distinciones cuando se pasa al terreno de la historia concreta, no hay duda de que las nociones de capitalidad y de nobleza deben una parte de su contenido psicológico a estos antiguos fenómenos.[5]

Los instrumentos elegidos por el destino para llevar a cabo esta «actividad sintética», como la denomina Augusto Comte, son de los más terribles. Así, los Estados modernos de la Europa occidental deben reconocer como fundadores a aquellas tribus germánicas de las que Tácito, a pesar de su prejuicio favorable de hombre civilizado algo decadente, nos ha trazado un cuatro tan horrible. No podemos representarnos a los francos, de los que Francia recibe su nombre, como distintos de aquellos godos cuyo vagabundeo rapaz y devastador describió Amiano Marcelino en páginas impresionantes. Los normandos fundadores del reino de Sicilia, los aventureros conmilitones de Guillermo el Bastardo, están demasiado próximos a nosotros para que podamos desconocer su carácter. Una imagen familiar es la de la horda ávida que se embarca en St. Valéry-sur-Somme y que, llegada a Londres, ve cómo un jefe vencedor, sentado en un trono de piedra, re-

[4] Incluso cuando el reagrupamiento lo realiza una sociedad del agregado, se trata por lo general de una sociedad periférica y de ordinario la más bárbara.

[5] Esto no significa, naturalmente, que toda nobleza sea una banda conquistadora. La historia lo desmiente formalmente. Pero es extraño que una nobleza que no tiene este origen, como la nobleza francesa del siglo XVIII, muestre (véase Boulainvilliers) una cierta propensión a pretenderlo, demostrando así que existe un recuerdo confuso de la existencia antigua de una distinción de clase así fundada.

parte el país entre ellos. No se trata, evidentemente, de unificadores de territorios, sino que vienen a suplantar a otros que hicieron su trabajo y que eran muy semejantes.

Aquellos ilustres unificadores que fueron los romanos no eran muy diferentes en sus comienzos. San Agustín no se hacía ilusiones al respecto: «Las asambleas de bandidos son como imperios pequeños; pues se trata de una tropa de hombres, gobernados por un jefe, unidos por una especie de alianza, y que se reparten entre ellos el botín según lo han convenido. Si se da el caso de que una compañía de esta especie crece y cuenta con los suficientes hombres perversos para apoderarse de lugares donde asentar su poderío, y de que a continuación tomen villas y subyuguen pueblos, entonces se les aplica el nombre de Estado.»[6]

El mando en beneficio propio

Así, pues, el «Estado» es en esencia el resultado de los éxitos de un «atajo de bandidos» que se superpone a pequeñas sociedades particulares, una banda que, organizada también como sociedad, tan fraterna, tan justa como se quiera,[7] ofrece frente a los vencidos, los sometidos, el comportamiento del Poder puro.

Este Poder no puede reclamar legitimidad alguna. No persigue ningún fin justo; su único afán es explotar en beneficio propio a los vencidos, a los sometidos, a los súbditos. Se nutre de las poblaciones sojuzgadas.

Cuando Guillermo dividió Inglaterra en 60.000 feudos de caballeros, ello significaba exactamente que a partir de entonces 60.000 grupos humanos tendrían que mantener con su trabajo a otros tantos vencedores. Tal era la justificación, la única a los ojos de los conquistadores, de la existencia de las poblaciones sojuzgadas. Si con ello no se obtenía ninguna utilidad, no había ninguna razón para dejarlas con vida. Y es digno de subrayarse que allí donde los conquistadores, por ser más civilizados, no se comportaron de este modo, acabaron ex-

[6] *La Ciudad de Dios*, L. IV, c. IV.

[7] Los autores antiguos ya notaron la necesidad de que exista un derecho *entre* los piratas *para* que puedan realizar con éxito sus tropelías.

terminando, sin quererlo, a poblaciones que les resultaban inútiles, como ocurrió en América del Norte o en Australia. Los indígenas sobrevivieron mejor bajo la dominación de los españoles, que los pusieron a su servicio.

La historia, testigo implacable, no muestra entre los vencedores miembros del Estado y los vencidos otra relación espontánea que la de la explotación.

Cuando los turcos se establecieron en Europa, vivieron del *kharadj*, impuesto que pagaban los no musulmanes, aquellos cuya diferente forma de vestir señalaba como no pertenecientes al número de los conquistadores. Era un rescate anual, como el precio exigido para dejarles vivir, ya que en realidad habrían podido matarlos.

No otro fue el comportamiento de los romanos. Hacían la guerra para obtener ventajas inmediatas, metales preciosos y esclavos. Un triunfo se celebraba tanto más cuanto más tesoros se traían y mayor era el número de prisioneros que seguían al cónsul vencedor. Las relaciones con las provincias se materializaban sobre todo en la percepción de tributos. La conquista de Macedonia permaneció en el recuerdo de los romanos como el momento a partir del cual resultaba posible vivir enteramente de los impuestos «provinciales», es decir pagados por los pueblos sometidos.

Incluso Atenas, la democrática Atenas, consideraba indigno de un ciudadano tener que pagar impuestos. Eran los tributos de los «aliados» los que llenaban las arcas, y los jefes más populares se ganaban el aprecio de la gente endureciendo esas cargas. Cleón las sube de seiscientos a novecientos talentos; Alcibíades, a mil doscientos.[8]

Por doquier aparece la gran agrupación, el «Estado», caracterizado por el dominio parasitario de un pequeño grupo sobre un agregado de otros grupos. Y aunque el régimen interior del pequeño grupo puede ser republicano como en Roma, democrático como en Atenas, igualitario como en Esparta, las relaciones con la sociedad sometida nos ofrecen siempre la imagen precisa del poder que vive por sí y para sí.

---

[8] Véase A. Andréades, *Le Montant du Budget athénien au Ve et IVe siècles av. J.C.*

El poder puro se niega a sí mismo

Alguien se preguntará: ¿A qué se debe un fenómeno tan inmoral? ¡Un momento! La realidad es algo diferente, pues el egoísmo del Poder tiende a su propia destrucción.

Cuanto más la sociedad dominadora, animada por su apetito social, extiende el área de su propio dominio, tanto más su fuerza resulta insuficiente para contener una masa creciente de súbditos y para defender contra otros apetitos una presa cada vez más rica. Por esta razón, los espartanos, que representan el modelo perfecto de la sociedad explotadora, limitaron sus conquistas.

Por otra parte, cuanto más pesada sea la carga que la sociedad dominadora impone a los dominados, tanto mayor será el deseo de éstos de sacudirse el yugo. Atenas perdió su imperio cuando hizo intolerables sus impuestos. En cambio, los espartanos sólo exigían una renta moderada a los ilotas, que de este modo podían enriquecerse. Supieron moderar su egoísmo, orientando la fuerza hacia el derecho, según la fórmula de Ihering.

Pero la dominación, al margen de la prudencia con que se administre, tiene siempre un límite. Con el tiempo, el grupo dominante se clarea. La fuerza se debilita de tal modo, que acaba haciéndose incapaz de hacer frente a las fuerzas externas. El único recurso entonces consiste en sacar fuerza de la masa dominada. Pero Agis sólo armó a los periecos y transformó su condición cuando el número de ciudadanos había caído a setecientos y Esparta agonizaba.

El ejemplo lacedemonio ilustra el problema del Poder puro. Basado en la fuerza, tuvo que mantenerla en una relación razonable con la masa dominada. La más elemental prudencia induce a los que dominan a fortalecerse incorporando otros elementos reclutados de entre los sometidos. Según que la sociedad dominadora tenga la forma de una ciudad o de un sistema feudal (como Roma en el primer caso, y los «normandos» de Inglaterra en el segundo), la asociación toma la forma de una extensión del derecho de ciudadanía a los «aliados» o de una concesión de la condición de caballeros a los siervos.

La repugnancia a este proceso necesario de renovación de la fuerza es particularmente viva en las ciudades. Recordemos la oposición que se hizo en Roma a los proyectos de Livio Druso en favor de los aliados y la ruinosa guerra que tuvo que mantener la república antes de ceder.

Así es cómo la relación de dominio establecida por la conquista tiende a conservarse: el imperio romano es el imperio de Roma *sobre* las provincias; el *regnum francorum* es el reino de los francos *en* la Galia. Surgen así edificios en los que se mantiene la superposición de la sociedad que manda sobre las que obedecen: el imperio de Venecia ofrece un ejemplo relativamente reciente.

El establecimiento de la monarquía

Hasta ahora hemos tratado la sociedad dominante como si fuera indiferenciada. Sabemos, por el estudio de las sociedades pequeñas, que no ocurre así. Mientras la sociedad dominante ejerce sobre las sociedades sometidas un mando que existe por sí y para sí, en el interior de la propia sociedad dominante surge un poder que trata de afirmarse respecto a ella. Es un poder personal, real. A veces, como ocurrió en Roma, fracasa y desaparece antes de iniciarse el periodo de las conquistas externas; otras veces, ese poder juega su carta monárquica en el momento de las conquistas, como fue el caso de los germanos; finalmente, puede haberla ya jugado y ganado la partida al menos parcialmente, como ocurrió con los lacedemonios.

Si este poder real existe, la constitución de un imperio le ofrece una gran oportunidad para, por una parte, consolidar la conquista y, al mismo tiempo, para liquidar la casi-independencia, la casi-igualdad de sus compañeros de aventura.

¿Qué se necesita para ello? Que en lugar de considerarse el jefe de la banda victoriosa, *rex francorum*, que necesita de todos sus asociados para mantener un poder coactivo, organice en beneficio propio una parte de las fuerzas latentes en el agregado conquistado, de la que puede servirse contra las partes del conjunto o contra sus propios asociados, a los que también acabará reduciendo a la condición de súbditos.

Esto es lo que, de la forma más brutal, hicieron los sultanes otomanos. De príncipes en un sistema feudal militar, se convierten en monarcas absolutos cuando se independizan de la enfeudada caballería turca, formando con jóvenes cristianos una «nueva tropa» (*yeni cera;* de donde genízaros) que se lo debe todo y que, colmada de ventajas, constituye en sus manos un dócil instrumento. Por la misma razón se elige a los funcionarios de entre los cristianos.

El principio del mando no ha cambiado: sigue siendo la fuerza. Pero en lugar de la fuerza en la mano colectiva de los conquistadores, es la fuerza en las manos individuales del rey, que puede usarla incluso contra sus antiguos compañeros. Cuanto más extensa sea la parte de las fuerzas latentes en que el rey haya podido ampararse, mayor será su poder.

Es ya mucho el haber atraído a su servicio directo a ciertos súbditos por el contraste entre la situación que éstos esperan obtener y la tiranía que actualmente soportan. Pero aún más importante que el rey pueda atraerse al conjunto de sus súbditos aligerándoles las cargas que soportan en tanto que a él no le benefician: es la lucha contra el sistema feudal. Y finalmente corona sus esfuerzos si puede movilizar en beneficio propio las tradiciones de cada uno de los grupos que forman el conjunto. Es lo que hizo Alejandro al presentarse como hijo de Horus.

No todo el mundo ha tenido a Aristóteles como preceptor. Pero es ésta una manera de proceder tan natural que la vemos empleada en muchas ocasiones. El rey normando Enrique I de Inglaterra se casa con una muchacha de una antigua familia real sajona. Y sobre el hijo que nace de su matrimonio hace correr una profecía: el último de los reyes anglosajones, Eduardo el Confesor, había prometido a su pueblo, tras las sucesivas usurpaciones, el reino reparador de este niño predestinado.[9]

Del parasitismo a la simbiosis

He aquí, esquemáticamente, la forma lógica del establecimiento de lo que podemos llamar la «monarquía nacional», si prescindimos del empleo anacrónico de la palabra «nación». Es evidente que la naturaleza del Poder no ha cambiado, que se trata siempre de un mando por sí y para sí.

Esa monarquía debe su existencia a un doble triunfo: el militar, de los conquistadores sobre los sometidos; el político, del rey sobre los conquistadores. Un solo hombre puede gobernar sobre una inmensa

[9] Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, publicado por la Facultad de Letras de Estrasburgo, 1924.

multitud, porque ha forjado los instrumentos que le permiten ser, paradójicamente, «el más fuerte» respecto a cualquier otro. Estos instrumentos son el aparato del Estado.

El conjunto sometido constituye un «bien» del que vive el monarca, por medio del cual mantiene su lujo, alimenta su fuerza, recompensa las fidelidades y persigue los fines que le propone su ambición.

Pero con la misma razón puede decirse que este mando debe su establecimiento a la protección que ha dado a los vencidos; debe su fuerza a que ha sabido atraerse servidores y crear una disposición general a la obediencia; finalmente, debe los recursos que saca de su pueblo a la prosperidad que hace posible.

Ambas explicaciones son correctas. El poder toma forma, se enraíza en las costumbres y creencias, desarrolla su aparato y multiplica sus medios porque sabe aprovecharse de las circunstancias. Pero sólo puede aprovecharse de ellas en cuanto sirve a la sociedad. Persigue siempre su propia autoridad, pero el camino de ésta pasa siempre por los servicios que rinde.

Cuando un silvicultor limpia la maleza para facilitar el crecimiento de los árboles; cuando un horticultor da la caza a los caracoles; cuando pone las plantas jóvenes al abrigo del frío, o las coloca al dulce calor de un invernadero, no suponemos que lo hacen por amor al reino vegetal. Es cierto que lo aman más de lo que se puede imaginar fríamente. Pero este amor no es el móvil lógico de sus cuidados; sólo es su necesario acompañamiento. La pura razón exigiría que se comportara como lo hace incluso sin afecto. Pero la naturaleza humana hace que el afecto se caliente en los mismos cuidados que dispensa.

Es lo que ocurre con el Poder. El mando que es su propio fin acaba cuidando del bien común. Los mismos déspotas que nos dejaron en las Pirámides el testimonio de su monstruoso egoísmo regularon también el curso del Nilo y fertilizaron las tierras de los campesinos egipcios. Una lógica imperiosa despierta la solicitud de los monarcas occidentales por la industria nacional, que se convierte en gusto y pasión.

La corriente de prestaciones que se dirigía unilateralmente de la Ciudad de la Obediencia a la Ciudad del Mando tiende a equilibrarse por una contracorriente aun cuando los súbditos no estén en condiciones de formular ninguna exigencia. O, sirviéndonos de otra imagen, la planta del Poder, llegada a cierto grado de desarrollo, no puede

seguir alimentándose del suelo en que se halla enraizada sin poner algo de su parte. También ella da.

El monarca no es del todo designado por la colectividad para satisfacer las necesidades de ésta. Es un elemento dominador parasitario que se ha desgajado de la asociación dominadora parasitaria de los conquistadores. Pero el establecimiento, el mantenimiento, el rendimiento de su autoridad están ligados a una conducta que beneficia a la mayoría de sus súbditos.

Es una singular ilusión suponer que la ley de la mayoría sólo funciona en democracia. El rey, que no es más que un individuo solo, necesita, más que cualquier gobierno, que la mayor parte de las fuerzas sociales se inclinen a su favor. Y como es propio de la naturaleza humana que la costumbre engendre el afecto, el monarca, que al principio obra por interés del Poder, obra también con amor, para acabar obrando por amor. Reaparece, pues, el principio místico del *rex*. Por un proceso muy natural, el Poder pasa del parasitismo a la simbiosis.

Salta a la vista que el monarca es a la vez el destructor de la república de los conquistadores y el constructor de la nación. De donde el doble juicio formulado, por ejemplo, sobre los emperadores romanos, maldecidos por los republicanos de Roma, bendecidos por los súbditos de las lejanas provincias. Así inicia el Poder su carrera, rebajando lo encumbrado y exaltando lo humilde.

Formación de la nación en la persona del rey

Las condiciones materiales de existencia de una nación son producto de la conquista: ésta forma un agregado con elementos dispersos. Pero todavía no es un todo, ya que cada uno de los grupos que la integran tiene su propia «conciencia» particular. ¿Cómo se llega a crear una conciencia común? Para ello tiene que haber un común punto de referencia de los sentimientos, un centro de cristalización del sentimiento «nacional». Y este punto de referencia, este centro de cristalización no es otro que el monarca. Un instinto certero le lleva a presentarse respecto de cada uno de los grupos como el sustituto y heredero de su antiguo jefe.

Hoy nos haría sonreír la casi interminable enumeración de los títulos con que Felipe II [de Francia], por ejemplo, se revestía. No ve-

ríamos en ello más que vanidad. Pero en realidad era necesario. Como señor de pueblos diferentes, tenía que adoptar frente a cada uno de ellos un aspecto que les fuera familiar. Un rey de Francia debía presentarse como duque en Bretaña, como delfín en el Viennois, y así sucesivamente.

Así, pues, en cierto sentido, la nación se basa en el trono. Los individuos son compatriotas en cuanto fieles a una misma persona. Y esto explica por qué los pueblos formados monárquicamente conciben necesariamente la nación como una persona, a imagen de la persona viviente en relación con la cual se ha formado el sentimiento común.

Este concepto no se daba entre los romanos, que no concebían la existencia de un ser moral fuera y por encima de ellos. No se representaban otra cosa que la *societas* que ellos mismos constituían. Y los pueblos sometidos, si no eran admitidos en esta *societas* —tal es la cuestión candente del derecho de ciudadanía—, seguían siendo extranjeros. Los romanos podían muy bien apropiarse mediante ritos de los dioses de los vencidos y trasladarlos a Roma; pero los pueblos sometidos no podían sentirse parte de Roma; no tenían el sentimiento de que aquí se encontraba su hogar moral... hasta que aparecieron los emperadores, que se ofrecían a la adoración de los distintos pueblos según la imagen que cada uno de ellos se formaba del dios a quien quería adorar. A través de los emperadores el agregado se convierte en un todo.

La Ciudad del Mando

Tratemos ahora de fijar los diversos estadios en la formación de una gran colectividad.

En los comienzos del Estado, la convergencia de distintos pueblos sólo en algunos momentos tiene existencia concreta. Vemos cómo se agrupan los conquistadores godos o francos, cómo se reúne el pueblo romano, y cómo en torno al rey se forma la corte de los barones normandos. Son los señores que constituyen visiblemente un cuerpo superpuesto al agregado que dominan, un Poder que existe por sí y para sí.

Demos un salto en el tiempo. No encontramos ya un campo, un foro, una sala, a veces poblados, a veces desiertos, sino un palacio

rodeado de un conjunto de edificios donde se agitan dignatarios y funcionarios. Quien manda ahora es el rey con sus servidores permanentes, *ministeriales*, «ministros». Ha surgido toda una Ciudad del Mando, sede de la dominación, hogar de la justicia, lugar que tienta, atrae y reúne a los ambiciosos.

¿Acaso tendrá esta ciudad un significado distinto del de la asamblea de los antiguos señores? ¿Por ventura los dignatarios y los funcionarios no serán ya señores sino servidores; servidores del rey, cuya voluntad se ha ajustado a las necesidades y deseos del pueblo? ¿Habremos de reconocer que nos encontramos ante un aparato instrumental al servicio de una voluntad «social»?

No es ésta una interpretación falsa, pero sí es incompleta, pues aunque se haya acomodado a la sociedad, la voluntad del señor sigue siendo voluntad dominante, y el aparato no es un instrumento inerte, sino que está integrado por unos hombres que poco a poco han ido ocupando el puesto de los dominadores de antaño, adquiriendo por esta sucesión y la semejanza de la situación ciertos caracteres de los mismos. De tal modo que, desgajándose por fin del aparato, enriquecidos y ennoblecidos, se creerán con títulos suficientes para presentarse como descendientes de la raza conquistadora, como lo atestiguan Saint-Simon y Boulainvilliers.

El Poder, compuesto ahora del rey y de su administración, sigue siendo un cuerpo dominante, mejor equipado para imponerse, con tanta mayor facilidad cuanto que al mismo tiempo es un cuerpo que rinde inmensos e indispensables servicios.

Derrocamiento del poder

Tantos servicios, tan admirable solicitud por la colectividad humana, apenas permiten pensar que el Poder siga siendo aún el dominador egoísta que vimos al principio.

Su comportamiento ha experimentado un cambio radical. Dispensa ahora los beneficios del orden, de la justicia, de la seguridad, de la prosperidad. Su contenido humano se ha renovado completamente al haber incorporado a los elementos más capaces de la masa de sus súbditos.

Esta sorprendente transformación puede explicarse enteramente por la tendencia del mando a perseverar como tal, tendencia que le

ha llevado a ligarse cada vez más estrechamente con su *substratum* a través de los servicios, la circulación de las élites y la coordinación de las voluntades.

El resultado de todo ello es que el Poder se comporta prácticamente como si su naturaleza básica egoísta hubiera sido sustituida por una naturaleza social adquirida. Por lo demás, demuestra poseer una facultad de oscilación tal, que tan pronto se confunde con su asíntota y aparece como completamente social, como se retrotrae a sus orígenes, y entonces revela de nuevo su esencial egoísmo.

Parece paradójico que se tache de dominador a un Poder que ha sido profundamente socializado. Esta crítica sólo puede hacerse cuando el Poder ha culminado su labor de unificación y la nación se ha convertido en un todo consciente. Cuanto más vivamente se siente la unidad, más se combate el Poder por ser no una emanación de la sociedad sino una imposición sobre ella. Por una coincidencia que no es rara en la historia social, se toma conciencia de su carácter ajeno precisamente en el momento en que se ha nacionalizado íntimamente. Algo parecido a como la clase obrera toma conciencia de la opresión de que es objeto cabalmente cuando esta opresión se atenúa. Es preciso que el hecho se acerque a la idea para que ésta nazca —por un sencillo proceso de estilización de lo constatado— y para que se piense en reprocharle que no coincide con la idea misma.

Así, pues, se intenta derrocar a este poder ajeno, arbitrario, explotador, que existe por sí y para sí. Pero precisamente cuando ha caído es cuando ya no es ni extraño ni arbitrario ni explotador. Su contenido humano se había renovado completamente, sus exacciones no eran sino la condición de sus servicios. De autor de la nación se había convertido en su órgano —en la medida en que el mando pueda transformarse sin dejar de serlo.

Dos vías

No he pretendido trazar aquí la evolución histórica del poder, sino demostrar mediante un procedimiento lógico que, aun suponiendo que el Poder consiste en la pura fuerza y explotación, siempre deberá tender a transigir con sus súbditos, a acomodarse a sus necesidades y aspiraciones y que, a pesar de estar animado por un puro egoísmo y de considerarse a sí mismo como fin, acabará sin embargo, por un

proceso necesario, favoreciendo los intereses colectivos y persiguiendo fines sociales. Acabará por «socializarse», pues lo necesita para poder mantenerse.

El problema consiste entonces en eliminar los restos de su naturaleza primitiva, en privarle de toda posibilidad de volver a su comportamiento originario; en una palabra, en hacerle social por naturaleza. Dos vías se abren para ello: una, lógica, parece impracticable; la otra, que parece fácil, es engañosa.

Se puede decir, ante todo, que el Poder, nacido de la dominación y por la dominación, debe ser destruido. Luego, quienes se reconocen como compatriotas y se proclaman ciudadanos podrán formar una *societas* para gestionar los intereses comunes: surgirá así una república en la que no habrá ninguna persona, física o moral, que sea soberana; no habrá una voluntad que se imponga a las voluntades particulares, donde nada podrá hacerse a no ser por consenso efectivo. No habrá, pues, ningún aparato estatal jerarquizado, centralizado, que forme un cuerpo coherente, sino una multitud de magistraturas independientes, funciones que los ciudadanos desempeñarán por turno, de tal modo que todos pasarán por esta alternativa de mando y de obediencia en la que Aristóteles hacía consistir la esencia de la constitución democrática.

Esto equivaldría realmente al total derrocamiento de la constitución monárquica. Tales tendencias se manifiestan en efecto, pero nunca triunfan. Lo que triunfa es la idea más sencilla de conservar todo el entramado monárquico, limitándose simplemente a sustituir la persona física del rey por la persona moral de la nación.

La Ciudad del Mando permanece. Lo único que se ha hecho ha sido expulsar al ocupante del palacio y poner en su lugar a los representantes de la nación. Los recién llegados encontrarán en la ciudad confiscada los recuerdos, las tradiciones, las imágenes, los medios de dominación.

Evolución natural de todo aparato dirigente

El rigor lógico de nuestra investigación exige que hagamos abstracción de esta herencia. Supongamos que, aun admitiendo la necesidad de un aparato estatal coherente, de una Ciudad del Mando, los revolucionarios no quieren mantener el antiguo aparato y que pretenden

construir un poder totalmente nuevo, creado por y para la sociedad y que, por definición, sea su representante y servidor. Pues bien, este nuevo poder eludirá totalmente su intención creadora y tenderá a existir por sí y para sí.

Toda asociación humana nos ofrece el mismo espectáculo. Desde el momento en que el fin social no se persigue constantemente en común,[10] sino que un grupo particular se diferencia para dedicarse a ello de manera permanente, al tiempo que los demás asociados sólo intervienen de forma intermitente; desde el momento en que se produce esta diferenciación, el grupo responsable forma un cuerpo social aparte y adquiere una vida y unos intereses propios.

Este cuerpo se opone al conjunto del que ha emanado, y al mismo tiempo lo maneja.[11] En efecto, es difícil que los individuos que participan en una asamblea, ocupados en asuntos particulares y que no se han puesto previamente de acuerdo entre ellos, tengan la necesaria seguridad para rechazar unas medidas que les son hábilmente presentadas desde una posición dominante, cuya necesidad se les hace ver apelando a argumentos basados en consideraciones a las que no están habituados.

Por lo demás, esto fue lo que permitió al pueblo romano elaborar sus leyes durante tanto tiempo en la plaza pública: basta examinar el procedimiento para darse cuenta de que su papel efectivo se limitaba a ratificar lo que los magistrados habían resuelto de acuerdo con el senado.

Las costumbres modernas ofrecen en las asambleas generales de accionistas la exacta reproducción de las mismas prácticas.

Es perfectamente lógico que los dirigentes se convenzan de su superioridad, si se tiene en cuenta que disponen de una especial com-

---

[10] Como sucede, por ejemplo, en una asociación de piratas, en la que se necesita un jefe, pero nunca se forma un cuerpo activo frente al conjunto pasivo.

[11] «Todo cuerpo humano formado —observa Spencer— es un ejemplo de esta verdad, que la estructura reguladora tiende siempre a aumentar de poder. La historia de toda sociedad sabia, de toda sociedad que tenga un fin cualquiera, muestra cómo su estado mayor, permanente en todo o en parte, dirige las medidas y determina las acciones sin encontrar demasiada resistencia...» *Problèmes de Morale et de Sociologie*, ed. fr. París 1894, p. 101.

Hemos visto en nuestros días desarrollarse en esas asociaciones fraternas que son los sindicatos un aparato de mando permanente, ocupado por dirigentes cuya estabilidad puede suscitar la envidia de los dirigentes de los Estados. Y el poder que ejercen sobre los sindicados es extraordinariamente autoritario.

petencia y de información que les permite refutar cualquier objeción; de que sólo ellos pueden garantizar los intereses sociales y de que el mayor interés de la sociedad se cifra en conservar y hacer prosperar a su cuerpo dirigente.

El «yo» gubernamental

Estos fenómenos se producen en cualquier asociación, pero adquieren una intensidad particular en la asociación política.[12] Podemos dar por supuesto que las personas elegidas son por lo general perfectamente representativas, exactamente semejantes a los gobernados. Pero desde el momento en que son llamadas a ejercer la autoridad soberana, sus voluntades adquieren, como observa Duguit, un carácter y un poder diferentes:

> Las personas que intervienen en nombre de la soberanía, que expresan una voluntad soberana, son superiores a las demás y actúan frente a éstas imperativamente, y sólo de este modo. Las personas a las que se dirige el soberano están obligadas a cumplir la orden que se les da, no por el contenido de esta orden, sino porque emana de una voluntad superior por naturaleza a su propia voluntad.[13]

El ejercicio del poder soberano engendra, pues, un sentimiento de superioridad que hace que estos «iguales» al ciudadano ordinario acaben en realidad siendo «diferentes». Alguien podría decir que sólo actúan como agentes y mandatarios, pero ésta no es una respuesta. De su experiencia como diputado en la Asamblea de 1848 sacaba Proudhon la siguiente lección:

> Se podrá decir que el elegido o el representante del pueblo no es sino el mandatario del pueblo, su delegado, su abogado, su agente, su intérprete, etc.; a pesar de esta soberanía teórica de la masa y de la subordinación oficial y legal de su agente, representante o intérprete,

[12] «Si esta supremacía de los gobernantes aparece en los cuerpos sociales constituidos de origen moderno, formados de hombres que tienen, en muchos de los casos citados, la libre facultad de afirmar su independencia, ¡qué no será la supremacía de los gobernantes en cuerpos sociales establecidos desde hace mucho tiempo, y que ahora son extensos y muy organizados, y que en lugar de regular una parte de la vida de la unidad, regulan toda su vida!» Spencer, *loc. cit.*

[13] León Duguit, *Souveraineté et Liberté*, París 1922, pp. 78-79.

> jamás podrá afirmarse que la autoridad y la influencia de éste no sean mayores que las de aquélla y que acepta en serio un mandato. Siempre, a pesar de los principios, *el delegado del soberano será el dueño del soberano.* La nuda soberanía, si se me permite la expresión, es algo más aún que la nuda propiedad.[14]

Elevados por encima de la masa, distintos de ella psicológicamente por la diferencia de su posición, los dirigentes se aproximan entre sí por la propia influencia de las situaciones y de las actividades que desempeñan. Como dice Spencer, «todos los que integran la organización gobernante y administradora se unen entre ellos y se apartan de los demás».[15] Forman un cuerpo, una élite, según ya observó Rousseau, subrayando al mismo tiempo su necesidad social y la consecuencia moral: «... para que el cuerpo del gobierno tenga una existencia, una vida real que le distinga del cuerpo del Estado; para que todos sus miembros puedan actuar de consuno y él responder al fin para el que ha sido creado, precisa de un «yo» particular, una sensibilidad común a sus miembros, una fuerza, una voluntad propia que tienda a su conservación.»[16]

Dualidad esencial del Poder

Con la creación de un aparato destinado a servirla, la sociedad ha dado origen, del mejor modo posible, a un grupo dominante diferente de ella y que necesariamente tiene sus propios sentimientos, sus intereses y su voluntad particular. Si se quiere considerar a la nación como una «persona moral», dotada de una «conciencia colectiva» y capaz de una «voluntad general», entonces es preciso reconocer en el Poder, como hace Rousseau, *otra* persona, con *su* conciencia y *su* voluntad, a la que un egoísmo natural impele a perseguir su particular conveniencia. Sobre este egoísmo podemos aducir sorprendentes testimonios:

> Es cierto, constataba el escritor Lavisse, que el poder público en Francia, bajo todos los regímenes, tanto el republicano como los demás,

[14] Proudhon, *Théorie du Mouvement constitutionnel aux XIXe siècle*, París 1870, pp. 89-90.

[15] Spencer, *Principles of Sociologie*, parágrafo 444.

[16] *Del contrato social*, Libro III, c. I.

> tiene sus fines propios, egoístas, estrechos. Es, por no decir una camarilla, un *consortium* de personas llegadas al poder por un accidente inicial, ocupadas en evitar el accidente final. La soberanía nacional es, sin duda, una mentira.[17]

Por lo que respecta a los sentimientos que animan al *consortium*, tenemos el testimonio del gran Bolingbroke, tanto menos sospechoso si tenemos en cuenta que se acusa a sí mismo:

> Me temo mucho que hemos llegado al Poder en las mismas disposiciones que los demás partidos; que el principal resorte de nuestras acciones fue tener en nuestras manos la gobernación del Estado; que nuestros objetivos principales fueron la conservación del Poder, la obtención de grandes empleos para nosotros mismos y las muchas facilidades que ello da para recompensar a quienes contribuyeron a elevarnos y para castigar a quienes se nos oponían.[18]

Esta franqueza es rara entre quienes mandan. Pero es lo que piensan los que obedecen. Advertido por su intuición, educado por su experiencia, el pueblo considera como tránsfugas a quienes entran en la Ciudad del Mando. En un hijo de un campesino convertido en recaudador de impuestos, en un secretario sindical llegado a ministro, sus antiguos colegas descubren a alguien que de pronto le resulta extraño. El hecho es que el clima del Poder transforma a los hombres, de tal modo que quienes están instalados en él son tan necesariamente sus defensores como los fumadores de opio lo son de su fumadero.

Los súbditos sienten que no se gobierna exclusivamente para ellos, y acusan al régimen, ya sea monarquía o república, de un vicio inherente a la naturaleza humana: el Poder es fatalmente egoísta.

Al principio supusimos que el Poder es por naturaleza egoísta; vimos luego cómo adquiría una naturaleza social. Ahora, sin dejar de reconocer este carácter, vemos cómo de nuevo aflora su esencial egoísmo. Esta convergencia de secuencias racionales nos acerca a la solución irracional: en la complexión real del Poder ambas naturalezas se hallan forzosamente asociadas. Sea cual sea la forma y el espíritu con que ha sido creado, no es ni ángel ni bestia, sino un compuesto que, a imagen del hombre, reúne en sí dos naturalezas contradictorias.

---

17 Ernest Lavisse, en un artículo de la *Revue de Paris*, 15 de enero de 1899.

18 Bolingbroke, *Works*, t. I, pp. 8-9.

Sobre el egoísmo del poder

Nada sería más absurdo que pretender identificar en todo Poder histórico una combinación, en las mismas o diferentes proporciones, de dos principios químicamente puros, el *ego-ísmo y* el *social-ismo* del aparato de gobierno.

Toda ciencia naciente —y Dios sabe que la «ciencia» política está en mantillas— debe servirse de nociones abstractas. Pero no se debe perder de vista que se trata de nociones *abstraídas de unas imágenes* que la memoria nos propone, que siguen coloreadas por estas imágenes y que no se librarán de estas asociaciones —por lo demás siempre imperfectamente— sino por un largo uso. De ahí que sólo con grandes precauciones se deban emplear. Hay que mantenerlas indeterminadas para que puedan admitir la inclusión de otras imágenes. Casi me atrevería a decir que hay que mantenerlas en su indefinición mientras no se hayan inventariado suficientemente las percepciones concretas cuyo denominador común deben proporcionar.

Si, por ejemplo, nos formamos la idea del egoísmo del Poder según la imagen del rey bantú, para quien reinar es sencillamente nadar en la abundancia, estar prodigiosamente alimentado —hasta el punto de que la misma palabra, *fouma,* designa ambas cosas[19]—; si, con la imagen de este jefe obeso de piel tirante de grasa, buscamos en la sociedad moderna su exacto equivalente, sufriremos una decepción: el ejercicio del Poder no se presenta como una cura de sobrealimentación, y sólo como excepciones escandalosas se citan los ministros que se sirven del Poder para disfrutar y enriquecerse.

¿Significa esto que un examen más atento no podrá descubrir un algo común entre las prácticas bantúes y las nuestras? Su acumulación de tributos alimenticios equivale a nuestros impuestos. El rey engulle estas riquezas, que comparte con quienes le ayudan a gobernar y que son el exacto equivalente de nuestro cuerpo administrativo y nuestra fuerza pública. Hay, pues, una «comunidad comilona» interesada en extender los tributos, colectividad en la que los gobernados, los que pagan impuestos —también aquí la misma palabra, *louba,* designa ambas cosas— se esfuerzan por entrar para pasar de la condición de quienes aportan alimentos a la de los «alimentados».

---

[19] H.A. Junod, *Moeurs et Costumes des Bantous,* 2 vols., París 1936, t. I, p. 38.

¿Quién osaría afirmar que en nuestra sociedad no se observa nada parecido?

Pero esto no es todo. El rey emplea una parte considerable de los tributos en larguezas dispensadas en forma de festines y regalos entre aquellos cuyo apoyo consolida y cuya defección comprometería su autoridad. ¿Acaso no vemos cómo también los gobernantes modernos tratan de beneficiar con el dinero público a determinados grupos sociales, a unas clases cuyo voto desean asegurarse? No otra cosa es lo que hoy se entiende por redistribución de las rentas por medio de la fiscalidad.

Sin duda, se equivocaría quien afirmara que el moderno impuesto lo aplica el Poder ante todo en beneficio de su propio aparato, y luego para atraerse a sus partidarios con los beneficios que otorga. Pero ¿acaso esta interpretación *ego-ísta* del impuesto no interviene como útil correctivo de la concepción *social-ista* que generalmente se proclama? ¿Es cierto que el ritmo del aumento de los impuestos no hace sino seguir fielmente el progreso de las necesidades sociales? ¿Que los empleos se multiplican únicamente en razón de la ampliación de los servicios y que éstos nunca crecen en vistas a justificar la multiplicación de los empleos? ¿Es cierto que la única preocupación que preside la generosidad pública es la justicia social y nunca el interés de la facción que gobierna?

La imagen del funcionario admirablemente desinteresado y entregado al servicio del interés público —uno de los tipos humanos más exentos de apetitos materiales que ofrece nuestra sociedad— se yergue aquí para reprocharnos estas sugerencias. Pero, ¡qué confirmación no encuentran éstas cada vez que el Poder cambia de mano y, conquistado por un partido, es tratado a la manera bantú, es decir, como un festín en el que los recién llegados se disputan los puestos para desde allí arrojar las migajas a sus conmilitones!

Notemos de pasada que el principio egoísta reaparece en su forma más bárbara cada vez que el Poder cambia de manos, incluso cuando este cambio tiene por objeto declarado el triunfo del principio social. Y concluyamos por el momento que, si bien sería falso formarse del Poder una imagen únicamente *ego-ísta*, también lo sería formarse una imagen únicamente *social-ista*. En una visión estereoscópica que combine ambas imágenes obtendremos la representación de un relieve muy distinto, de una muy diferente realidad.

Formas nobles del egoísmo gubernamental

Hay que evitar una concepción demasiado estrecha y mezquina del *ego-ísmo* gubernamental: lo que entendemos por tal no es sino la tendencia a existir para sí que hemos visto es algo inherente al Poder. Pero esta tendencia no se manifiesta sólo en la utilización del Poder en beneficio material de quienes lo ejercen. Salvo en las almas irremediablemente bajas, su posesión procura otras satisfacciones distintas de la avidez satisfecha.

El hombre, prendado de sí mismo y nacido para la acción, se estima y se exalta en la expansión de su propia personalidad, en el enriquecimiento de sus facultades. Quien conduce a un grupo humano cualquiera se siente crecido de manera casi física. Con otra estatura, desarrolla otra naturaleza. Raramente percibimos en él esa prudencia y esa avaricia personal que suele caracterizar al egoísmo. Sus gestos no son alicortos sino amplios; tiene, como dice justamente el vulgo, virtudes y vicios «principescos». Es el hombre-historia.[20]

El mando es una cumbre donde se respira otro aire y se descubren otras perspectivas que en los valles de la obediencia. Se despliega entonces la pasión del orden, el genio arquitectónico que adorna a nuestra especie. Desde lo alto de su torre, el hombre crecido intuye lo que podría hacer con las masas hormigueantes que él domina.

¿Sirven a la sociedad los fines que él se propone? Tal vez. ¿Se ajustan a sus deseos? A menudo. Y así, el líder se convence fácilmente de que lo único que quiere es servir a la colectividad, y olvida que su verdadero móvil es el disfrute de la acción y de la expansión. No dudo de que Napoleón fuera sincero cuando dijo a Caulaincourt: «Se engaña la gente; yo no soy ambicioso... Siento los males del pueblo, quiero que todos sean felices, y los franceses lo serán si vivo diez años.»[21]

---

[20] «Ser el centro de acción, el medio activo de una muchedumbre, elevar la forma interior de la propia persona a forma de pueblos o de edades enteras; tener el mandato de la historia para llevar a su propio pueblo o a su familia y sus fines a la cabeza de los acontecimientos: tal es el impulso histórico y apenas consciente de todo individuo que tenga una vocación histórica», dice Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, vol. 5.° de la trad. franc. N. R. F., p. 670.

[21] *Mémoires de Caulaincourt*, del extracto publicado por las ediciones de la Palatina. Ginebra 1943, pp. 112 y 169.

Esta memorable afirmación ilustra la eterna pretensión del Poder que se fija como fin convertirse en simple medio al servicio de los fines sociales. Es cierto que no siempre la mentira es tan flagrante ni la contradicción tan notoria. Sucede a menudo que los hechos vienen de algún modo a dar la razón a la mentira, pues efectivamente se alcanzan los fines sociales, sin que importe a la historia si era eso lo que realmente pretendían los hombres del Poder.[22]

La inextricable confusión del *ego-ísmo* y del *social-ismo* parece habernos abocado a un callejón sin salida. Pero en realidad hemos alcanzado nuestro fin: contemplar el Poder tal como lo ha modelado el curso de la historia. ¡Cuán vanas y pueriles nos parecerán entonces todas esas pretensiones siempre renovadas de construir un Poder purgado de todo elemento egoísta!

El espíritu humano, prendado de una simplicidad que vanamente busca en la naturaleza, jamás se ha convencido de que la dualidad le es esencial al Poder. Desde las sublimes ensoñaciones de Platón, herederas a su vez de utopías más antiguas, no se ha dejado de buscar un gobierno que fuera completamente bueno y que, en todo momento y ocasión, se inspirara únicamente en los intereses y deseos de los gobernados.

Si esta ilusión de los intelectuales ha impedido la constitución de una verdadera ciencia política, una vez absorbida por el pueblo en el que reside el Poder, esa ilusión se ha convertido en causa eficaz de las grandes perturbaciones que asolan a nuestra época y que amenazan la existencia misma de nuestra civilización.

No se toleran en el Poder unos vicios y abusos que, sin embargo, le son inherentes. Y por eso se apela a un Poder distinto que sea indefinidamente justo y bienhechor. Hay, pues, que expulsar a los egoísmos que, por una larga práctica, se han adaptado a la sociedad y han aprendido a satisfacerse satisfaciendo al mismo tiempo las necesidades de la colectividad, y a poner al servicio del bien público toda la fuerza de las pasiones particulares.

Se cree que así se da paso a un espíritu completamente social del que los pretendientes confiesan estar animados. Aun cuando dijeran la verdad, no es seguro que la concepción abstracta e ideal de la utilidad general que aportan sería superior al conocimiento práctico y

22 Este tema ha sido admirablemente desarrollado por Hegel.

experimental del cuerpo social formado por sus afincados predecesores. Y aunque estuvieran totalmente libres de egoísmo, algo vendría por ello mismo a faltarle al Poder, algo que, como veremos, le es absolutamente indispensable. Pero estas pretensiones jamás están justificadas. A las emociones desinteresadas que pueden animar a algunos de los que se adueñan del Poder se mezclan, en ellos mismos y en sus compañeros, otras ambiciones y apetitos. Todo cambio de régimen y, en menor medida, todo cambio de gobierno es como una reproducción, más o menos reducida, de la invasión bárbara. Los recién llegados vagan por el cuarto de máquinas con sentimientos en que se mezclan la curiosidad, el orgullo y la avidez.

El crédito que al principio se les concede les permite usar plenamente este formidable ingenio, e incluso añadir algunas palancas nuevas. Cuando otra facción, que promete usarlo mejor, penetra a su vez en la Ciudad del Mando, se encontrará con un mecanismo enriquecido. De tal modo que la esperanza siempre renovada de eliminar del Poder todo principio egoísta no hace sino aprontar medios cada vez más amplios en favor del próximo egoísmo.

El reconocimiento de una dualidad esencial del Poder es, pues, una adquisición necesaria de la ciencia política: el principio egoísta no podrá ser eliminado. Hemos visto por qué medios naturales se acomoda al interés social; también existen, por supuesto, medios artificiales, pero éstos pertenecen al arte de la política, que no es objeto de nuestro estudio.

Nos basta con haber podido dar un paso en el conocimiento del Poder concreto.

CAPÍTULO VII

EL CARÁCTER EXPANSIVO DEL PODER

Si en la complexión del Poder hay un impulso egoísta combinado con servicios sociales, es lógico pensar que éstos serán tanto mayores cuanto más débil sea aquél: la perfección del gobierno consistiría en la total eliminación del principio egoísta. Esta quimera ha sido obstinadamente perseguida por espíritus tan cortos como bien intencionados, desconocedores de que ni la naturaleza humana autoriza semejante propósito ni la naturaleza social lo admite, pues es precisamente el principio egoísta el que proporciona al Poder ese vigor íntimo sin el cual no podría cumplir sus funciones.

Se trata de un dualismo irreductible. Y por la interacción de ambos principios antinómicos, el Poder va ocupando en la sociedad un lugar cada vez más amplio que las distintas ocasiones le invitan a ocupar, al mismo tiempo que su propio apetito le lleva a ampliarlo. Y así asistimos a un crecimiento indefinido del Poder, servido por una apariencia cada vez más altruista, aunque siempre animado por el mismo genio dominador.

El egoísmo es parte necesaria del Poder

Desde luego, es una imagen engañosa la de un cuerpo dirigente impulsado exclusivamente por el espíritu de benevolencia. Los propios gobernantes son tan susceptibles al respecto, que tratan de aparentar repugnancia hacia unos cargos públicos que confiesan sólo aceptan movidos por el sentido del deber. Pero una actitud tan generosa, aunque fuera sincera, no beneficiaría a la sociedad. Si en alguna parte puede encontrarse, es entre espíritus puramente especulativos, cuya

presencia en la vida pública se ha auspiciado con frecuencia. Al margen de otro gran inconveniente sobre el que volveremos más adelante, un tal gobierno peca de falta de ese calor animal sobre el que los pueblos no suelen engañarse.

Nada hay en el reino natural que pueda seguir viviendo si no está sostenido por un intenso y feroz amor a sí mismo. De la misma manera, el Poder sólo mantiene el ascendiente necesario mediante el intenso y feroz amor que los dirigentes le profesan. Por desgracia, podemos constatar cómo una ternura de corazón que llegue hasta la negación de sí mismo conduce al Poder al suicidio, como lo atestigua el caso de Lamartine y, sobre todo, el ejemplo por siempre memorable de Luis XVI. Tocqueville, en páginas luminosas,[1] presenta la monarquía acusándose a sí misma de sus abusos, atrayendo sobre sí una cólera de la que no quiere defenderse. Le falta la voluntad de vivir: «Decid a los suizos que no disparen.»

La historia rechaza a los héroes que le propone la poesía, el generoso Carlos, el tierno Alexis, el bondadoso Carlos Eduardo. Fueron amados por sus contemporáneos, y las almas sensibles siguen lamentando su destino. Pero, como dice Lutero, «Dios no ha dado a los gobernantes un rabo de zorra, sino un sable.» Es decir, que a los gobernantes les va bien una cierta convicción de superioridad, un cierto gusto por doblegar voluntades, una cierta seguridad en las propias convicciones, un cierto carácter imperativo. Ningún rey parecido al rey de Yvetot pudo jamás conservar su trono.

También nuestra época ha conocido gobernantes bondadosos. A pesar de sus cualidades, o precisamente por ellas, la historia los ha marginado. La vida de Federico el Grande es muy instructiva al respecto. ¡Excelente compañero! Pero si no hubiera cambiado, habría seguido el camino del zarevich Alexis. Cuando sube al trono, se muestra a la sorprendida Europa como otro hombre.

Dejemos, pues, de buscar en los que mandan unas virtudes que no les corresponden.

El poder toma su vida de aquellos que lo ejercen; se calienta y se reanima sin cesar con los placeres que les dispensa. Los más vivos no son esas pueriles satisfacciones del lujo y de la vanidad que deslum-

---

[1] Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Revolution*, libro III, cap. V: «Cómo se subleva al pueblo queriendo aliviarle».

bran la imaginación popular, irritan a los pazguatos y manifiestan a sus ojos el egoísmo del Poder. Los festines que nos pintan los cronistas de Borgoña, los cortejos deslumbrantes, todo el fasto de que se rodeaban un Carlos el Temerario, un Julio II, un Lorenzo de Médicis, un Francisco I, un Luis XIV, esa ostentación de riqueza, eso es lo que el vulgo reprocha. Felices prodigalidades, sin embargo, a las que debemos los Van Eyck, los Miguel Ángel, los Vinci, la Capilla Sixtina y Versalles: el derroche de los príncipes ha sido el más precioso capital de la humanidad.

Basta que los dirigentes afecten una gran austeridad, una economía estricta, para que el vulgo los absuelva de todo egoísmo. ¡Como si los verdaderos goces de la autoridad no estuvieran en otra parte!

En toda condición y posición social, el hombre se siente más hombre cuando se impone a los demás y los convierte en instrumentos de su voluntad, medios para alcanzar los grandes fines cuya visión le embriaga. Dirigir un pueblo, ¡qué dilatación del yo! Sólo la dicha efímera que nos proporciona la docilidad de nuestros miembros tras una larga enfermedad puede hacernos sospechar la felicidad incomparable de irradiar a diario los propios impulsos en un cuerpo inmenso, haciendo que se muevan a lo lejos millones de miembros desconocidos. Esta sensación puede saborearla a la sombra de un gabinete un funcionario de cabello gris y vestido de negro. Su pensamiento sigue la marcha de sus órdenes. Se representa el canal que se abre siguiendo el trazado que su dedo marca en el mapa, enseguida animado de barcos, los pueblos que surgen en sus orillas, la animación de las mercancías en los muelles de una ciudad arrancada a su sueño. No es extraño que Colbert, al acercarse por la mañana a su mesa de trabajo, se frotara las manos de alegría, según refiere su secretario Perrault.

Esta embriaguez de manejar las piezas del entramado social estalla a menudo en la correspondencia de Napoleón. No por simple capricho dicta, incluso en tiempos de paz, la marcha de cada tropa a través del vasto imperio, decide cuántos fusiles tiene que haber en cada almacén, cuántas balas de cañón en cada plaza, o bien cuántas telas de algodón deberá importar Francia y por qué aduanas, por qué vías deberán ser traídas desde Salónica y en cuántos días. No, disponer la inmensa circulación de los hombres y de las cosas era para él como sentir el latir de otra sangre que, en cierto modo, multiplicaba la suya.

De este modo, el pueblo gobernado se convierte en una especie de extensión del «yo», que percibe ante todo sus sensaciones motrices y luego otras sensaciones reflejas, experimentando no sólo el placer de mover tantas partes, sino también sintiendo profundamente todo lo que afecta a cualquiera de ellas. El egoísmo del Poder se extiende entonces a todo el pueblo, con lo que se completa la identificación con él. El principio monárquico respondía en otro tiempo a la doble necesidad del egoísmo dirigente y a su identificación con el conjunto social. Y de este modo la institución de la monarquía, lejos de incorporar simplemente los intereses de la masa a los de una sola persona, extiende al conjunto los sentimientos personales del jefe. La seguridad en la posesión del Poder y la regularidad de su transmisión aseguran al máximo la identificación del egoísmo con la utilidad general. Mientras que, por el contrario, la atribución transitoria o precaria del Poder tiende a convertir a la nación en instrumento de un destino particular, de un egoísmo que no se absorbe en ella.

Cuanto más rápidamente pasan los ocupantes del Poder, menos puede su egoísmo extenderse en un cuerpo social que no es más que su montura momentánea. Su yo permanece más distinto y se contenta con goces más vulgares. O bien, si su egoísmo es capaz de superarse, se extiende a un conjunto al cual puede permanecer ligado durante mucho tiempo, como es el caso de un partido. De modo que la nación es gobernada sucesivamente por hombres cuyo yo no se identifica con ella misma, sino con los partidos.

Y entonces, el egoísmo sublimado y conservador del Poder se refugia en los funcionarios, que dedican a mantener y a engrandecer la función —concebida siempre íntimamente como su propiedad— una diligencia vitalicia y a menudo hereditaria. La virtud social de la monarquía, que consiste en identificar el yo con la sociedad, se encuentra en menor grado en las familias de funcionarios o en las «grandes escuelas», que aseguran por otros medios la misma continuidad de sentimientos.

Del egoísmo al idealismo

Si se admite la necesidad de un Poder en la sociedad, hay que convenir que precisa de una fuerza conservadora, y esta fuerza le viene del

apego de los dirigentes a las funciones que confunden con ellos mismos, por medio de las cuales prolongan su sensibilidad física hasta las extremidades del cuerpo social. Este fenómeno concreto y observable ha dado origen, por un proceso inconsciente del pensamiento, a la teoría tan difundida de la *nación-persona*, cuya expresión visible es el Estado. El único elemento de verdad en esta teoría es el psicológico: para quienes se identifican con el Estado, la nación es en efecto la expresión de sus personas.

Conviene evitar las consecuencias a que nos llevaría la conclusión lógica de este proceso. Si realmente el yo gubernamental puede difundirse en el conjunto humano de modo que no sólo gobierne sus movimientos, sino que también reciba todas sus impresiones, quedarían resueltas las antinomias políticas tradicionales: preguntar si el impulso debe descender del Poder mediante órdenes autoritarias o, por el contrario, ascender del cuerpo social como expresión de la voluntad general, sería una cuestión vana, ya que esas órdenes se acomodarían entonces forzosamente a esa voluntad general: no habría más que un problema filosófico de prioridad.

Partiendo de la naturaleza egoísta del Poder, se llegaría a establecer que, dejando que este egoísmo se desplegara completamente, no podría querer sino precisamente lo que la utilidad social necesita. Teoría que no sería más absurda que aquella sobre la que durante tanto tiempo ha vivido la economía política. Pues si los egoísmos individuales, abandonados a ellos mismos, producen el mejor resultado posible, ¿por qué no habría de hacerlo el egoísmo del gobernante?

Hay que purgar a la ciencia política de semejantes sofismas, todos ellos surgidos del mismo error, prolongando hasta el infinito una curva que sólo es válida dentro de ciertos límites. Tanto el razonamiento como la observación permiten afirmar que el egoísmo de los hombres del Poder les lleva tanto más a identificarse con la sociedad cuanto más larga y más estable es su posesión del Poder. La idea de legitimidad es una expresión de esta verdad. El poder legítimo es aquel en que una recíproca habituación ha acomodado los propios intereses a los de la sociedad.

Pero la lógica no permite afirmar —y la experiencia lo desmiente— que el instinto pueda hacer que esta acomodación sea perfecta. Chocamos aquí contra el escollo en que han naufragado todas las doctrinas, tanto modernas como antiguas, que pretenden fundar el

perfecto altruismo en el perfecto egoísmo. Si es cierto —cosa que nunca se ha demostrado de forma rigurosa— que el hombre puede alcanzar su máxima ventaja preocupándose únicamente del bien de los demás, hay que reconocer que en la práctica no es capaz de llevar su egoísmo hasta el extremo de tan felices consecuencias.

Incluso en el caso de los dirigentes más «legítimos», el egoísmo se queda a mitad de camino. Produce manifestaciones antisociales en cantidad suficiente para que, una vez conocidas y puestas de relieve, el público desconfíe de este instinto egoísta y pase por alto los innegables servicios sociales que realiza. El altruismo que el público reclama no es un subproducto semiconsciente, sino un explícito principio de gobierno.

Pero cuando el Poder se concibe exclusivamente como agente del bien común, tiene que comportarse de acuerdo con una imagen clara de este bien común. La sola necesidad vital de acomodarse día a día a la realidad social producía en el poder egoísta imágenes de las necesidades públicas, confusas pero nacidas de sensaciones concretas. Desde el momento en que el Poder, con una intención altruista, abarca con su mirada la comunidad entera para descifrar lo que le pueda ser saludable, la insuficiencia del instrumento intelectual salta a la vista. El juicio objetivo aparece más burdo que la orientación sensorial o, si se prefiere, la vista es inferior al tacto.

Conviene observar que los mayores errores políticos provienen de apreciaciones equivocadas acerca del bien común, de tal modo que, si se hubiera consultado al egoísmo, habría desaconsejado al Poder. Recordemos, por ejemplo, la revocación del edicto de Nantes. Luis XIV se había fijado demasiado en los eminentes servicios que los expertos en las artes mecánicas prestaban a su poder;[2] la importación de talentos era un sistema que la monarquía[3] había practicado durante mucho tiempo y con éxito notable para que el soberano no se diera cuenta de los inconvenientes de un acto que habría de arrojar a nues-

[2] Como puede verse, ya sea en los capítulos segundo y tercero de mi curso elemental de historia económica: *L'Economie mondiale au XX^e^ siècle*, ya sea en mi estudio *L'or au temps de Charles Quint et de Philippe II*, Sequana, París 1943, la monarquía, en los siglos XVI y XVII, consideró el auge económico casi exclusivamente como un medio de poder militar.

[3] Véase la obra fundamental de Boissonnade, *Le Socialisme d'État en France au temps des Valois et Colbert.*

tros mejores artesanos en brazos de nuestros adversarios los holandeses y de nuestros rivales los ingleses. Si, a pesar de todo, tomó una decisión tan funesta, lo hizo empujado por una concepción falsa del bien común y de su deber de gobernante. Así lo manifestó Massillon expresamente en su oración fúnebre:

> Engañosa razón de Estado, en vano opusisteis a Luis las tímidas consideraciones de la sabiduría humana: debilitado el cuerpo de la monarquía por la defección de tantos ciudadanos, entorpecido el curso del comercio por la parálisis de su industria o por el transporte furtivo de sus riquezas, las naciones vecinas protectoras de la herejía dispuestas a armarse para defenderla. Los peligros alientan su celo...[4]

Si pudiéramos distanciarnos de la catástrofe contemporánea en que nos hallamos sumidos lo suficiente para poder juzgarla como historiadores, veríamos que nos ofrece un ejemplo análogo. El sano egoísmo, a falta de otros sentimientos, debía haber disuadido a un Poder ambicioso de unas persecuciones raciales que sabía excitarían una indignación universal y que el propio Poder reconocía que contribuirían a echar en el platillo de sus adversarios el peso inmenso de una nación que disponía de medios ilimitados. ¿No se trata también aquí de una visión arbitraria de lo que debía ser la sociedad, a la que el Poder precipitó en unos delirios tan ruinosos como criminales y que el instinto de conservación habría bastado para evitar?

No es cierto que el Poder redima su egoísmo persiguiendo fines que cree sociales, pues el edificio de la sociedad es complejo, y, sobre los medios para mejorarlo, la falsa ciencia y la pasión intelectual se equivocan cruelmente, y no menos cruelmente si es el propio pueblo el que participa en el error.

El Poder es capaz de prestar grandes servicios sociales aun siendo egoísta, así como causar incalculables perjuicios pretendiendo ser social. Pero sólo el análisis intelectual puede distinguir en él estos dos aspectos que la vida confunde.

El egoísmo que le anima y la idea que pretende realizar son caracteres inseparables, como aparece en la personalidad de los gigantes del Poder, que no saben ya si están embriagados de sí mismos o de

---

[4] Massillon, Oración fúnebre de Luis XIV, en *Oeuvres*, ed. de Lyon, 1801, t. II, p. 568.

sus pueblos, y que, tomándolo todo, creen que todo lo dan. En la existencia sucesiva del Poder, esos dos caracteres contribuyen juntamente a inflarlo: uno proporciona el impulso y el otro la tenacidad.

El estímulo egoísta del crecimiento

En la medida en que el mando es de por sí egoísta, tiende naturalmente a crecer.

El hombre, observa Rousseau, es un ser limitado. «Su vida es corta, sus placeres tienen un límite, su capacidad de disfrute es siempre la misma y, por mucho que se eleve en su imaginación, no dejará de ser pequeño. El Estado,[5] por el contrario, al ser un cuerpo artificial, no tiene un límite preciso; su magnitud es indefinida, y siempre puede aumentar.»[6] Y los egoísmos que le informan y animan se traducen siempre en conquistas.

El espíritu de conquista ha tenido sus denunciantes indignados, pero también sus apologistas, que han exaltado su labor de consolidación y reconsolidación de las pequeñas unidades políticas para la creación de amplias colectividades, condición, según dicen, para una más perfecta división del trabajo, para una cooperación social más eficaz; en una palabra, para el progreso de la civilización.[7]

Se ha hablado mucho del crecimiento extensivo del Poder, pero muy poco de su crecimiento intensivo. Se ha prestado escasa atención al hecho de que todo Poder considera el conjunto sobre el que domina como un fondo del que puede extraer los recursos necesarios para sus propios proyectos, como una masa a modelar según sus propias concepciones. Si retomamos la comparación de la nación con una persona, sin olvidar que sólo lo es respecto a sus dirigentes, la cabeza quiere siempre que el cuerpo preste mayores servicios y el cerebro acrecentar su control voluntario sobre los miembros.

Este comportamiento del Poder tiene sus manifestaciones concretas: el aumento del presupuesto de que dispone, la proliferación

[5] En el sentido de pueblo, nación, conjunto político.

[6] Véase el fragmento titulado «Que la guerre naît de l'état social», en apéndice (p. 309) a la edición Dreyfus-Brissac del *Contrat social*, París 1896.

[7] Spencer, *Principes de sociologie*, t. III, § 438, 451, 481, etc.

de los reglamentos que impone y de los funcionarios encargados de su ejecución. Si nos fijamos en estos signos tangibles, ¿cuál es el Poder que no ha tratado, impulsado por un instinto íntimo, de crecer como los otros?

No digo que todo Poder lo consiga igualmente. Tampoco digo que el aumento constante del presupuesto, de la legislación y de la burocracia obedezca tan sólo a la presión del Poder. Lo que afirmo es que esta presión es inmanente a todo Poder, cualquiera que sea, alimentada por todos los egoísmos, grandes o pequeños, nobles o mezquinos, cuya suma constituye el egoísmo del Poder. Al gran hombre se le abren perspectivas que ni siquiera puede sospechar la gente vulgar, absorta en sus afanes cotidianos. Este gran hombre tiene que conseguir los medios que necesita, utilizando a tal efecto ya sea la seducción ya sea la coacción. Quienes no tienen ambiciones tan grandiosas se limitan a descuidar el funcionamiento de la maquinaria estatal, y son el despilfarro y la corrupción los que hacen necesario acudir a nuevas exacciones y a la creación de nuevos agentes de la autoridad. En la parte inferior de la escala gubernamental, silenciosa e insensiblemente, el funcionario produce más funcionarios y atrae hacia la estructura del Estado al primo y al protegido.

Desde la fragmentación del continente en estados soberanos, la historia de Occidente viene ofreciéndonos un proceso casi ininterrumpido del crecimiento del Estado. Sólo si nos fijamos exclusivamente en las formas externas del Poder dejaremos de percibir este fenómeno. Se representa fantásticamente al monarca como un señor cuyas exigencias no tienen límite; le sucede un régimen representativo cuyos recursos son proporcionados al soberano; finalmente, vendría la democracia, en la que un consenso general otorgaría gustosamente al Poder unas facultades destinadas a servir al pueblo.

Nada de esto puede medirse. Lo que sí admite medida son las dimensiones del ejército, la carga de los impuestos, el número de funcionarios. La importancia ponderable de estos instrumentos proporciona un índice exacto del crecimiento del Poder. Fijémonos en el Estado de Felipe Augusto.[8] No hay impuestos que le mantengan, sino que, como cualquier otro propietario, el rey tiene que vivir de sus

[8] Como vemos por los interesantes estudios de F. Lot y R. Fawtier, *Le premier budget de la Monarchie française*, 1202-1203.

propiedades. No hay ejército a sus órdenes, sino una escasa guardia a la que el rey alimenta en su propia mesa. No hay funcionarios, sino eclesiásticos a su servicio y servidores a los que encomienda los asuntos públicos. El propio Tesoro, al igual que una fortuna particular, se deposita en el templo y se confía a los cuidados de los monjes banqueros. Aunque súbdito, vivo totalmente al margen de este supremo señor, que no me exige contribución alguna, no me llama al servicio militar, no hace ninguna ley que pueda interferir en mi existencia.

Al final del reinado de Luis XIV, ¡qué cambio! ¡Con qué obstinación secular ha sido llevado el pueblo a llenar regularmente las arcas reales! El monarca mantiene a expensas del pueblo un ejército permanente de doscientos mil hombres. Sus intendentes hacen que se le obedezca en todas las provincias; su policía maltrata a los disconformes. Promulga leyes; persigue a quienes no oran como él estima que debe hacerse, y un extenso cuerpo de funcionarios permea y pone en movimiento a la nación. La voluntad del Poder se ha impuesto. El Poder no es ya un punto en la sociedad, sino una gran mancha, una red que irradia a través de ella.

¿Es demasiado? La Revolución acaba con el rey, pero no destruye su edificio, ni ataca al aparato de mando, o lo elimina al menos en parte, ni reduce el tributo que el pueblo paga. Al contrario, introduce el reclutamiento que la monarquía habría deseado imponer pero que nunca tuvo fuerza para hacerlo. Es cierto que ya no volverán a verse los presupuestos de Colonne; pero lo cierto es que se verán doblados con Napoleón y triplicados bajo la Restauración. Habrá desaparecido el intendente, pero será substituido por el prefecto. Y la expansión prosigue. De régimen en régimen, más soldados, más impuestos, más leyes, más funcionarios.

No afirmo que la presión propia del Poder sea la única causa activa; lo que digo es que no se puede comprender la historia sin toparse continuamente con él. A veces se atenúa, como cuando Carlos V, en su lecho de muerte, renuncia a los impuestos que había establecido y mantenido tan trabajosamente y que habían hecho posible el éxito de su reinado. Pero, casi inmediatamente, son restablecidos, aunque para ello fuera preciso verter mucha sangre.[9]

[9] Véase Léon Mirot, *Les Insurrections urbaines*.

Las pausas, incluso los retrocesos, no son más que incidentes a través de los cuales prosigue el proceso secular de crecimiento. Y es claro que el Poder sólo puede progresar gracias a los muy reales servicios que presta y al favor de las esperanzas que despiertan las manifestaciones altruistas de su naturaleza.

Justificaciones sociales del crecimiento

Cuando el Poder solicita recursos para sí mismo, no tarda en acabar con la complacencia de los súbditos. Así, un rey del siglo XIII podía solicitar una «ayuda» para armar caballero a su primogénito en adecuados festejos; pero no se veía con buenos ojos si el rey la pedía, tras haber casado a su hija, con el fin de proporcionar a ésta una dote adecuada.

Para obtener contribuciones, el Poder tiene que invocar el interés general. Fue así como la Guerra de los Cien Años, multiplicando las ocasiones en que la monarquía se veía en la necesidad de reclamar el apoyo del pueblo, acabó por acostumbrar a éste, tras una larga sucesión de exacciones, al impuesto permanente, efecto que sobrevivió a las causas que lo motivaron. Fue así también como las guerras revolucionarias justificaron el servicio militar obligatorio, a pesar de que los «cuadernos» de 1789 se habían mostrado unánimemente hostiles a sus débiles comienzos bajo la monarquía. Pero la institución se afianza.

Así, las circunstancias peligrosas en que el Poder actúa por la seguridad general le valen una gran potenciación de sus instrumentos y, una vez pasada la crisis, le permiten conservar sus adquisiciones.

También es de sobra conocido que el egoísmo del poder saca partido de estos peligros públicos. Como escribía Omer Talon, «la guerra es el monstruo que no se quiere eliminar, para que sirva siempre de ocasión a quienes abusan de la autoridad real para devorar los bienes que aún les quedan a los particulares».

Difícilmente se puede exagerar el papel que la guerra desempeña en el crecimiento del Poder; en todo caso, la guerra no es la única situación que justifica apelar al interés general para aumentar el Poder sobre la sociedad. Su papel no se limita a defender a los individuos

contra los otros poderes de la misma clase, sino que también pretende defenderlos contra poderes *de especie diferente*. Este punto merece tanta mayor atención cuanto más general suele ser su desconocimiento.

Es un error sorprendentemente extendido no ver en la sociedad más que un solo Poder, la autoridad gubernamental o la fuerza pública, siendo así que no es más que uno entre los poderes presentes en la sociedad, que coexiste con otros muchos que son a la vez sus *colaboradores*, en cuanto concurren con él a procurar el orden social, y sus *rivales*, en cuanto que, como él, exigen obediencia y captan apoyos.

Estos poderes no estatales, a los que reservamos el nombre de *poderes sociales*, no son, como tampoco lo es el Poder, de naturaleza angelical. Si todos lo fueran, seguramente no podría haber entre ellos sino una perfecta armonía y cooperación. No ocurre así: por más altruista que pueda ser el destino de un poder, como el paternal o el eclesiástico, la naturaleza humana le comunica un cierto egoísmo: tiende a convertirse a sí mismo en fin. Mientras que, por el contrario, un poder con destino egoísta, como el feudal o el patronal, se atempera naturalmente, en diferentes grados, a través de un espíritu protector y bienhechor. Toda autoridad es, por exigencia de su naturaleza, de esencia dualista.

En cuanto ambiciosa, toda autoridad particular tiende a aumentar; en cuanto egoísta, a no tener en cuenta más que su interés inmediato; en cuanto celosa, a cercenar la parte de las demás autoridades. Se da, pues, una incesante lucha de poderes, y esto es lo que le proporciona al Estado su principal oportunidad.

El crecimiento de la autoridad del Estado se presenta a los individuos mucho menos como una acción continua contra su libertad que como un esfuerzo destructor de las fuerzas a que están sometidos. Es como si el progreso del Estado fuera un progreso de los individuos.

Tal es la causa principal de una permanente complicidad de los súbditos con el Poder, el verdadero secreto de su expansión.

El poder como punto de referencia de las esperanzas humanas

El hombre desea apasionadamente librarse de la fatalidad de su destino y de su condición. Este deseo, transformado en acción, es el principio de todo progreso. Pero también constituye la sustancia de la

plegaria vulgar,[10] que pide la intervención de los poderes invisibles en los asuntos personales.

¿No es natural que este ruego de fines prácticos se dirija también a un poder visible, lo suficientemente fuerte para fulminar al autor de la ofensa y opresión de que somos objeto, lo suficientemente rico para colmar todos nuestros deseos, y lo suficientemente soberano para transformar toda nuestra vida?

El cetro es una varita mágica capaz de hacer por nosotros un milagro: «Si el rey quisiera...» Pero este milagro no es posible si el Poder tiene que mantenerse en los límites de una estricta regularidad. Si no es capaz de una justicia expeditiva, de una generosidad instantánea, pierde su atractivo mágico. De ahí que las instituciones moderadas, en vigorosa expresión de Lamartine, «sean aburridas».

En vano se habrá probado mil veces el carácter nocivo del Poder arbitrario: siempre renacerá. Para eliminarlo, es preciso que los hombres se cansen de pagar demasiado cara una oportunidad demasiado pequeña que la arbitrariedad les concede, como produce decepción una lotería en la que se lleva perdiendo desde hace mucho tiempo. Pero el Poder se rehace siempre con promesas cuya irresistible seducción le abre paso. Cuanto mayor es el margen entre los deseos que brotan en el hombre y las realidades de su existencia, más vivas son las pasiones que concitan y traen al mago. Por ello puede decirse que el Poder es beneficiario de los deseos.

El Poder no es sólo punto de referencia de las esperanzas egoístas; también lo es de las esperanzas altruistas, o, por mejor decir, socialistas. Mezquina filosofía es la que pretende explicar la conducta humana aludiendo al único móvil del interés egoísta. La desmienten la incesante formación en las mentes especulativas de imágenes de un orden mejor y el poder que estas imágenes tienen sobre hombres que nada tienen que ganar con el cambio. Sería una falsa historia de las transformaciones de la sociedad la que desconociera la influencia determinante de estas imágenes. Ahora bien, también éstas, como las esperanzas más confusas y vulgares, militan por el Poder.

Nada, en la naturaleza, satisface las pasiones primitivas del espíritu humano. Encantado con sus primeras experiencias, con las relaciones sencillas y las causalidades directas que es capaz de descubrir, con

[10] Por oposición a la plegaria mística, que exige la fuerza de aceptar.

los esquemas que puede construir, desea que el mundo creado esté construido no sólo con los mismos instrumentos que él maneja, sino también con las mismas artes que ha aprendido a dominar. Le encanta todo lo que puede reducirse a unidad, mientras que la naturaleza le desconcierta sin cesar por la complicación que parece preferir, como lo demuestra la estructura química de los cuerpos orgánicos.[11]

Es un juego agradable imaginar cómo el hombre, si tuviera poder para ello, reconstruiría el universo, cómo lo simplificaría y unificaría. No puede hacerlo, pero tiene, o cree tener, el poder de reconstruir el orden social. Y en este terreno, en el que no se considera obligado a respetar las leyes de la naturaleza, procura imponer esta sencillez de la que está locamente embriagado y que confunde con la perfección.

Tan pronto como un intelectual imagina un orden sencillo, sirve al crecimiento del Poder, ya que el orden existente, aquí como en todas partes, es complejo, reposa en una multitud de soportes, autoridades, sentimientos y ajustes muy diversos. Si quisiera sustituir todos estos elementos por uno solo, éste debería ser una voluntad enérgica; si se quiere que en lugar de todas estas columnas haya una sola, ésta deberá ser fuerte y robusta. Y sólo el Poder —¡y qué Poder!— podría serlo. El pensamiento especulativo, por el simple hecho de ignorar la utilidad de una multitud de factores secundarios, contribuye forzosamente a reforzar el poder central, y nunca de un modo tan seguro como cuando se desentiende de cualquier otra forma de autoridad, pues la autoridad es necesaria, y cuando surge lo hace necesariamente en su forma más concentrada.[12]

---

[11] Comte observa justamente que lo que llamamos «el mal» no osamos esperar eliminarlo del mundo natural, pero sí del mundo social: «Por su complicación superior, el mundo político no puede menos de estar peor regulado aún que el mundo astronómico, físico, químico o biológico. ¿A qué se debe, pues, que estemos siempre dispuestos a protestar indignados contra las radicales imperfecciones de la condición humana en el primer caso, pero tomemos las demás con tranquilidad y resignación, aunque no sean menos pronunciadas ni menos sorprendentes? Creo que la razón de este extraño contraste radica principalmente en que hasta ahora la filosofía positiva ha podido desarrollar nuestro sentimiento fundamental hacia las leyes naturales tan sólo respecto a los fenómenos más sencillos, cuyo estudio es relativamente fácil y debe realizarse en primer término.» *Cours de Philosophie positive*, 1839, t. IV, pp. 152-53.

[12] Tocqueville ha observado con razón, a propósito de la Revolución, cómo un pensamiento que critica como irracional, desconsiderado y que contribuye a derribar, al mismo tiempo que la autoridad política, las autoridades sociales y espirituales que contribuyen a mantener el orden, prepara *ipso facto* el triunfo ulterior de la autoridad política, que *necesariamente* debe resurgir, sobre las autoridades sociales y espirituales

Pensamiento y Poder: el filósofo y el tirano

Existe un gran desconocimiento acerca de las relaciones reales entre el pensamiento y el Poder. Basta que el pensamiento critique hábilmente el orden existente y a las autoridades establecidas, para que se ignore su pasión ordenadora y autoritaria.

Rico en ideas sobre lo bello, lo armonioso y lo justo, toda realidad social le hierre e irrita: esas ciudades que han crecido sin orden y concierto y que ofenden la vista y el olfato, en las que pululan seres feos, tontos y desgraciados, donde la estupidez se convierte en alboroto, donde triunfan la envidia mezquina y la sórdida maldad. ¿Cómo podríamos ver en ellas los palacios del rey de la tierra, dotado de un reflejo de la inteligencia divina? ¿Cómo, a la vista de esta perrera, no evocar una ciudad ideal en la que la grave belleza de los ciudadanos se armonizaría con la grandiosidad de los monumentos? En los barrios bajos de Nápoles fue donde el dominico Campanella imaginó su Ciudad del Sol, una ciudad cuyos muros estarían decorados, no con obscenos *graffiti*, sino con figuras geométricas, imágenes de los animales y las plantas catalogados por la ciencia, e instrumentos creados por el ingenio humano. Su vida estaría presidida por el Supremo Metafísico.

De este modo, animado por «esa ternura divina que desprecia y ama, que *transporta y eleva* cuanto ama»,[13] el hombre especulativo edifica su sociedad perfecta, su República, su Utopía, de la que el desorden y la injusticia han sido proscritos.

Pero veamos cómo se ingenian nuestros grandes constructores de paraísos, los Platón, los Moro, los Campanella. No hay duda de que acabarían con los conflictos eliminando las diferencias:

> Que los ciudadanos ignoren y que jamás deseen aprender lo que es obrar por su cuenta y sin concierto, y que nunca adquieran la costumbre de comportarse de esta manera; sino, más bien, que todos vayan

que no son capaces de ello. De donde un aumento de la autoridad política, desembarazada de sus moderadores. «Se encuentra el edificio de la centralización en ruinas y se procede a su restauración; y, como todo lo que antes había podido limitarla queda destruido, de las mismas entrañas de una nación que acaba de derrocar la realeza se ve salir de repente un poder más extenso, más específico, más absoluto que el que ejerciera cualquiera de nuestros reyes.» *De la Démocratie en Amérique*, vol. III, pp. 307-09.

[13] Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, ed. fr. N. R. F., vol. II, p. 283.

> juntos hacia los mismos objetivos y que siempre y por doquier no tengan sino una manera de vivir común...[14]

Propiedad común: los magistrados repartirán entre los ciudadanos lo que cada uno necesite. Uniformidad en la manera de vestir, común la comida, común el alojamiento, y Campanella nos describe cómo los magistrados distribuyen los habitantes, para cada plazo de seis meses, entre los distintos dormitorios, inscribiendo sus nombres en la cabecera de la cama. Los magistrados asignan también las tareas, y se precisa su aprobación —siempre revocable— para que alguien pueda dedicarse a los estudios. Moro reparte la existencia de los habitantes de su Utopía entre un servicio de trabajo agrícola y una profesión urbana, que es la del padre, salvo decisión contraria de los magistrados. Nadie puede abandonar su residencia sin un pasaporte en el que se consigne la fecha del retorno. Y Platón propone que no se permita viaje alguno al extranjero si no es por razón de servicio público, siendo obligación de los ciudadanos que retornan de un viaje oficial exponer a la juventud cuán inferiores han encontrado las instituciones de otros países.

Tales son las reglas de las repúblicas ideales soñadas por los filósofos, cuya imagen pudo entusiasmar a nuestros antepasados, cuando no pasaban de ser fantasías irrealizables. Nosotros, cuando estas nubes borrascosas se nos acercan, miramos con atención buscando en ellas la libertad, pero no la encontramos. Todos estos sueños son meras tiranías, más estrictas, más duras, más opresivas que cualquiera de las registradas por la historia. En todas ellas el orden se consigue al precio de la inserción en un registro y una regimentación universales.

A estos extremos llega el pensamiento desbocado. Son imaginaciones reveladoras de su tendencia natural. Prendado del orden, en cuanto es inteligencia, un orden que —en cuanto humano— concibe como algo simple. Cuando intenta llevarlo a la práctica, se percibe la sombría ferocidad de Savonarola o de Calvino; con frecuencia busca el concurso del hombre de acción, su brazo temporal. Así Platón esperaba que el tirano de Siracusa pondría en práctica sus leyes.

¿Es acaso paradójica esta asociación del filósofo con el tirano? En absoluto. El intelectual jamás considera que el Poder es demasiado

[14] Platón, *Las leyes*, libro XII.

despótico si piensa que esta fuerza arbitraria sirve a sus propósitos, como lo atestigua la fascinación siempre renovada que sobre los intelectuales ha ejercido el despotismo ruso. Cuando Augusto Comte se dirige al zar Nicolás, no hace otra cosa que imitar a Diderot, quien esperaba que Catalina la Grande promulgara por decreto los dogmas enciclopedistas. Descontento de su propio instrumento, la persuasión, el espíritu admira los instrumentos del Poder, cuya acción es más expeditiva, y a Voltaire le parece perfecto que Catalina pueda «enviar a Polonia a cincuenta mil hombres para imponer la tolerancia y la libertad de conciencia».[15] De este modo, el filósofo crédulo trabaja por el Poder, ensalzando sus méritos hasta que el Poder le decepciona, estallando entonces en improperios, pero sin dejar por ello de servir a la causa del Poder en general, pues sigue poniendo sus esperanzas en una aplicación radical y sistemática de sus principios, de la que sólo un gran poder es capaz.

Benjamín Constant ridiculizó, con razón, el gusto inmoderado de los hombres de gabinete por los métodos autoritarios:

> Todas las grandes manifestaciones de fuerza extrajudicial, todos los recursos a medidas ilegales en circunstancias peligrosas, han sido, de siglo en siglo, narrados con respeto y descritos con complacencia. El autor, tranquilamente sentado en su despacho, deja que el poder arbitrario se lance en todas direcciones, trata de exponer en su estilo la rapidez que él recomienda en las medidas; se cree por un instante revestido del poder porque predica su abuso; caldea su vida espiritual con todas las demostraciones de fuerza y poder con que engalana sus frases; de este modo participa del placer que proporciona la autoridad; repite a voz en grito las grandes palabras de la salvación del pueblo, de la ley suprema, del interés público; admira su profundidad y se maravilla de su energía. ¡Pobre imbécil! Habla a hombres

[15] Conocemos esta sorprendente carta en la que Voltaire aplaude la opresión de Polonia: «Existe una mujer que se está ganando una gran (reputación): es la Semíramis del Norte que envía cincuenta mil hombres a Polonia para establecer la tolerancia y la libertad de conciencia. Es algo único en la historia de este mundo, y yo os digo que irá lejos. Me jacto ante vosotros de estar un poco en su favor: soy su caballero hacia y contra todo. Sé muy bien que se le reprochan algunas bagatelas con respecto a su marido; pero esos son asuntos de familia en los que yo no me mezclo; por otro lado, no es malo que se tenga una falta que reparar; eso ayuda a hacer grandes esfuerzos para forzar al público a la estima y a la admiración, y seguramente su mezquino marido no habría hecho ninguna de las grandes cosas que mi Catalina hace todos los días.» Carta a Mme du Deffand, 18 de mayo de 1767. *Oeuvres*, vol. XLV, pp. 267-268.

> que lo único que quieren es escuchar y que, a la primera ocasión, experimentarán en él su teoría.[16]

Soñando un orden demasiado simple y rígido, queriendo realizarlo demasiado de prisa y con medidas demasiado imperativas y radicales, el pensamiento no hace más que conspirar perpetuamente en favor del Poder; no importa si combate a quienes tienen la autoridad, pues trabaja para ampliar su función. Lanza sobre la sociedad unas ideas que sólo pueden tener existencia concreta por un inmenso esfuerzo en sentido inverso al curso natural de las cosas, esfuerzo del que sólo el Poder, y un poder inmenso, es capaz. De tal modo que, en definitiva, el pensamiento proporciona al Poder la más eficaz justificación de su crecimiento.

Si se confiesa egoísta, choca con la resistencia de todos los intereses sociales con los cuales tiene que tratar. Pero si se proclama altruista y se presenta como el realizador de un sueño del pensamiento, adquiere frente a todos los intereses reales una trascendencia que le permite inmolarlos a su misión y eliminar todo obstáculo que se oponga a su marcha triunfal.

---

[16] Constant, *De l'Esprit de Conquête et d'Usurpation*, en *Oeuvres*, t. I, p. 249.

CAPÍTULO VIII

SOBRE LA COMPETENCIA POLÍTICA[1]

La historia es lucha de poderes. Siempre y por doquier el hombre se apodera del hombre para plegarlo a su voluntad y obligarle a servir a sus propósitos; y así la sociedad es una constelación de poderes que sin cesar surgen, se desarrollan y se combaten.

Entre poderes de especie diferente, como son el poder político y el poder familiar, o el señorial o el religioso, hay a la vez colaboración y conflicto.[2] Entre poderes de la misma especie que no se hallan limitados por su carácter[3] el estado natural es la guerra. A los ojos del hombre que vive exclusivamente en su tiempo, que afortunadamente puede ser pacífico, la guerra aparece como un accidente; pero a quien contempla el sucederse de las épocas, la guerra se le muestra como una actividad esencial de los Estados.

Contemplemos el mapa de Europa, no inmóvil como lo presenta la geografía política, sino en movimiento, tal como ha sido a lo largo de los siglos. Veamos cómo la mancha rosa, azul, o amarilla, que significa tal o cual Estado, tan pronto se extiende a costa de otra o de varias otras como se recorta bajo la presión de sus vecinos. Lanza tentáculos hacia el mar, se asienta a lo largo de un río, salva una montaña, engloba y digiere un cuerpo extraño. Por último, pierde su vigor, y un día, presa de otra voracidad, desaparece.

Todas esas manchas palpitantes recuerdan el bullir de las amebas bajo el microscopio. Eso es, cabalmente, la historia.

---

[1] Este capítulo se publicó en enero de 1943 en la *Revue suisse comtenporaine*.

[2] En el capítulo IX veremos por qué el Poder político ataca a los poderes sociales.

[3] «El Estado, dice Rousseau, al ser un cuerpo artificial, no tiene ninguna medida determinada...; la desigualdad de los hombres tiene límites puestos por la naturaleza; pero la de las sociedades puede crecer incesantemente hasta que una sola las absorba a todas.» Texto recogido por Dreyfus-Brisac en su edición del *Contrat social*, apéndice II, p. 309.

La guerra no es ajena a los tiempos modernos

Esta antropofagia fue el principal objeto de los estudios históricos antes del siglo XIX. Luego, los sabios abandonaron este espectáculo. Pensaban, con razón, que en los tiempos modernos el espíritu de conquista es propio, no de los pueblos, sino sólo de sus dirigentes, y presumían, no sin cierta imprudencia, que la evolución política acabaría por subordinar los dirigentes a los pueblos. Así, pues, la guerra es cosa del pasado; el presente ofrece otros temas muy distintos: el hombre que se sacude el yugo de los despotismos sociales y, por medio de la ciencia, de la técnica, de la asociación, conquista los recursos terrestres.

Si se proyecta esta nueva visión sobre los siglos pasados, se tiene la impresión de que los conflictos de que fueron protagonistas los monarcas y que legaron a los estudiantes tantos nombres de batallas no fueron sino acontecimientos adventicios, atravesados en el desarrollo esencial de la humanidad.

¡Cuánto más verdaderamente histórico este desarrollo que las aventuras militares! Pues ofrece un progreso continuo en una misma dirección, orientado a un mismo fin visible, la explotación integral del globo en beneficio de los hombres asociados.

Hacia este fin caminarían ahora conscientemente los pueblos, dueños ya de sus destinos, con los ojos abiertos por la educación. Cada Poder, servidor de su nación, impulsaría esta evolución. Si aún se produjera algún conflicto, sólo podría ser por una deplorable colisión entre los carros del Estado debida a la impericia de algunos conductores o, excepcionalmente, a una ambición insensata y enfermiza.

Pero ¿es cierto que la voluntad de crecimiento es sólo una aberración de los dirigentes? ¿Cómo se explicaría entonces que los más ávidos de expansión hayan sido también los mejores organizadores de sus pueblos? Así, un Pedro el Grande, un Federico II, un Napoleón, un Bismarck, a los que tal vez podríamos añadir un Stalin. ¿Cómo no ver que el genio del hombre de Estado se manifiesta igualmente en la expansión y en la administración, que el Poder administra para conquistar y conquista para administrar? El instinto de crecimiento es propio del Poder, pertenece a su naturaleza y no cambia con su forma.

El Poder sigue siendo imposición, con las pasiones propias de esta actitud, la primera de las cuales consiste en ampliar el área que le está sometida; pasión que puede permanecer en estado durmiente durante

décadas, pero que acabará despertándose, pues lo semejante atrae a lo semejante, y por tanto la autoridad a los autoritarios y el *imperium* a los imperiosos.

La virtud conquistadora está tan ligada al Poder como la virulencia al bacilo; tiene, como ella, sus fases de letargo, pero luego reaparece con más vigor. Tras un intervalo de calma, las tiranías modernas encuentran a su disposición unos medios que sus antiguos modelos no habrían sospechado, como el durmiente del relato de Wells, que se encontró con que, durante su sueño, su fortuna había proliferado milagrosamente.

Al tiempo que se pretendía expulsar de la historia la violencia, ésta no cesaba de ejercerse, aunque en países lejanos, sometiendo bonitamente a pueblos salvajes o técnicamente atrasados. Las manchas de color de los Estados apenas variaban en Europa, pero se prolongaban en ultramar y, reencontrándose muy pronto sobre otros continentes, multiplicarían sus fronteras, sus litigios, y finalmente sus campos de batalla.

La riqueza amasada por los particulares proporcionaría a los Estados inmensos recursos bélicos. Se construían fábricas metalúrgicas que más tarde serían capaces de fabricar cañones gigantescos. Afluían a los bancos capitales que sufragarían los gastos del conflicto. Si Alemania desarrollaba la explotación de la cuenca de Briey, si Inglaterra favorecía la intromisión de sus grandes sociedades en los campos de petróleo del mundo, si Rusia se cubría de ferrocarriles, estos esfuerzos de apariencia pacífica no eran sino la acumulación de triunfos para el eterno juego del Poder.

Incluso el progreso democrático armaba a los gobiernos para la guerra. Unos poderes manifiestamente extraños a los pueblos gobernados difícilmente habrían podido arrastrarlos a tan grandes sacrificios; mientras que, por el contrario, cuanto más íntimamente aparecían ligados a sus pueblos, más podían obtener de ellos, como ya lo habían demostrado las ingentes fuerzas prestadas por la Francia de la Revolución y del Imperio a los poderes sucesivos que creía emanados de ella.

De modo que los mismos fenómenos que parecían prometer una era de paz preparaban al Poder inmensos medios materiales y psicológicos para guerras que sobrepasarían en intensidad y en extensión todo lo que antes se había visto.

Una civilización que se militariza

Sin embargo, ¿acaso no era conforme a las leyes de la historia que una gran sociedad, que formaba un todo de civilización, como es el Occidente moderno, se desmilitarizara a medida que iba desarrollándose? ¿No se había observado este fenómeno en el mundo romano?

Cuanto más duró esta civilización antigua, menos se mostraron sus miembros dispuestos a tomar las armas. A pesar de ser en un principio la vocación natural de todos los adultos, como se observa en todos los pueblos primitivos, iroqueses, zulúes, abisinios, la vocación militar acabaría convirtiéndose en una profesión especializada y poco considerada.

Esta desmilitarización progresiva se manifiesta en los efectivos romanos. La ciudad todavía rústica que Aníbal vino a atacar, y que contaba apenas con un millón de hombres, pudo oponerle en Cannas más de ochenta mil combatientes. Pero cuando sus ejércitos chocaron en Farsalia, la República, a pesar de haberse extendido por toda la cuenta del Mediterráneo, sólo pudo disponer de setenta y cinco mil hombres. Cuando Tiberio hizo un gran esfuerzo para vengar las legiones de Varo, sólo pudo ofrecer cincuenta mil soldados al futuro Germánico. No parece que Antonino dispusiera de más fuerzas para liquidar la secular querella con los partos. Cuando Juliano detiene a los alemanes cerca de Estrasburgo, dispone de trece mil hombres, y Belisario recibe once mil de Justiniano para reconquistar Italia a los godos.[4]

Tal es la evolución natural de un pueblo que se va refinando. Lo que, por lo demás, explica su impotencia final ante las invasiones de los godos o de los vándalos, pequeñas naciones armadas, de pocas decenas de millares de hombres, que la menor provincia del Imperio habría podido aniquilar si sus habitantes hubiesen sido aún capaces de armarse. Y, por supuesto, Alarico no habría tomado la antigua Roma ni Genserico la antigua Cartago.

Nuestra civilización ofrece un proceso inverso, que la aboca a una catástrofe igualmente completa, aunque de un carácter muy distinto.

En la decisiva batalla del siglo XIV librada en Poitiers, se enfrentaron unos cincuenta mil hombres, y un número parecido en Mariñano.

---

[4] Cifras tomadas del célebre tratado de Hans Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst*, 4 vols., 1900-1920.

Pocos más, sesenta y cinco mil, en la crucial batalla de la Guerra de los Treinta Años en Nordlingen. Pero ya fueron doscientos mil en Malplaquet (1709) y cuatrocientos cincuenta mil en Leipzig (1813).

Todavía lo hacemos mejor en el presente. La guerra de 1914 mutiló o mató una cantidad comparable a cinco veces los hombres que en Europa estaban bajo las armas al final de las guerras napoleónicas.[5] ¿Y cómo contarlos ahora [1939-1945], cuando todos, hombres, mujeres y niños, concurren a la lucha como cuando se los veía sobre los carros de Ariovisto?

Terminamos por donde los salvajes comienzan: redescubrimos el arte de matar de hambre a los no combatientes, de quemar las chozas y de llevarnos los vencidos como esclavos. ¿Qué necesidad tenemos de los bárbaros? Somos nuestros propios hunos.

La ley de la competencia política

¿Por qué remontar el curso de la civilización, en vez de bajarlo como hacían los romanos?

Salta a la vista una diferencia entre su mundo y el nuestro: aquél era monista, éste es pluralista; menos diferenciado acaso en su sustancia humana que el romano, pero fragmentado en muchos gobiernos, cada uno de los cuales, dice Rousseau, «se siente débil mientras haya otros más fuertes que él; su seguridad, su conservación, exigen que se haga más fuerte que sus vecinos.»

Nuestro autor afirma también:

> Al ser el tamaño del cuerpo político puramente relativo, *se ve forzado a compararse para conocerse;* depende de todo lo que le rodea, debe interesarse por todo lo que pasa a su alrededor, pues de nada le serviría mantenerse dentro de él sin ganar ni perder nada; se hace débil o fuerte según que su vecino se extienda o contraiga, se fortalezca o debilite.

Estos celos naturales entre los Poderes han engendrado, por un lado, un principio muy conocido cuyo olvido momentáneo los Esta-

[5] Según el abate de Pradt, había tres millones de hombres bajo las armas en 1813-14. La guerra de 1914-18 mató a ocho millones y mutiló a seis, según *L'Enquête sur la Production* de Edgar Milhaud (Ginebra 1920 y años siguientes).

dos suelen pagar muy caro: que todo aumento territorial de uno de ellos, al aumentar la base de la que saca sus recursos, obliga a los otros a buscar un aumento análogo para restablecer el equilibrio.

Pero hay otra manera de reforzarse más temible para los vecinos que la adquisición territorial: el progreso de un Poder en la explotación de los recursos que le ofrece su propio territorio. Si aumenta el grado de extracción de las fuerzas y riquezas de su pueblo y consigue que este aumento sea aceptado, cambia la relación de sus medios con los de sus vecinos: con un capital pequeño se iguala a las grandes potencias, y si ese capital es amplio, se hace capaz de hegemonía.

Si la Suecia de Gustavo Adolfo ha ocupado en la política un lugar tan desproporcionado en relación con su importancia, es porque este gran rey supo hacer que las actividades nacionales sirvieran a sus propósitos en una proporción hasta entonces desconocida. La Prusia de Federico II pudo hacer frente a tres grandes monarquías coaligadas, cada una de las cuales habría podido aplastarla, en virtud de la misma explotación intensiva de sus facultades. Y, finalmente, la Francia de la época revolucionaria logró de un salto unas fronteras que Luis XIV no había podido alcanzar, y ello porque un poder más imperioso supo explotar mejor los recursos nacionales.

Burke lo entendió perfectamente cuando, en 1795, escribía:

> El Estado [en Francia] es supremo. Todo está subordinado a la producción de la fuerza. El Estado es militar en sus principios, en sus máximas, en su espíritu, en todos sus movimientos... Si Francia tuviera más que la mitad de sus fuerzas actuales, seguiría siendo demasiado fuerte para la mayoría de los Estados de Europa, tal como están constituidos hoy y procediendo como lo hacen.[6]

Todo progreso del Poder respecto a la sociedad, ya se haya obtenido en vistas a la guerra o para cualquier otro objetivo, le otorga una ventaja en la guerra,[7] como lo demuestra la comparación de las dos

[6] *Letters on a regicide Peace.*

[7] No es una objeción el lugar común sobre el poder despótico de un Jerjes impotente contra la libertad de los atenienses. Cuando hablo aquí de un poder más grande, más total, entiendo un poder que pide y obtiene más de su pueblo. Es cierto que a este respecto el Poder de las ciudades griegas sobre sus miembros superaba ampliamente al del Gran Rey sobre sus súbditos. Por ejemplo, las ciudades jónicas que estaban sometidas al monarca persa no tenían otra obligación que la de pagar un ligero tributo, que a menudo les era devuelto, y en lo demás se gobernaban por sí mismas. No es necesario

invasiones alemanas de Francia, a un cuarto de siglo de distancia. El desastre de 1940, en lugar del milagro del Marne en 1914, se debió probablemente menos al debilitamiento de Francia que al reforzamiento del Poder alemán por medio de una movilización general de sus energías. Lo demuestra también el resultado tan diferente de los ejércitos rusos en ambas guerras, debido enteramente a las conquistas realizadas por el Poder en el interior de su vasto territorio.

Todo esto patentiza que ningún Estado puede quedar indiferente cuando alguno de ellos afianza sus derechos sobre su propio pueblo. También ellos tienen que adquirir sobre los suyos unos derechos análogos, o pagar muy cara su negligencia en ponerse al mismo nivel. Así, Francia perdió la guerra de 1870 porque, no habiendo establecido el servicio militar obligatorio como el país vecino, sólo pudo oponer a los prusianos en el campo de batalla unos ejércitos muy inferiores en número.

Conocemos el fenómeno en su aspecto más inmediato: la carrera de armamentos. Pero esta carrera no es más que la sombra y el reflejo, en el sentido de la geometría descriptiva, de un fenómeno mucho más grave, cual es la carrera hacia el totalitarismo. Un Poder que mantiene con su pueblo ciertas relaciones no puede incrementar su instrumento militar sino dentro de ciertos límites. Para superarlos, tiene que revolucionar estas relaciones y concederse nuevas prerrogativas.

Progreso del Poder, progreso de la guerra. Progreso de la guerra, progreso del Poder

Así sucede que los grandes pasos en la militarización están ligados a los grandes avances del Poder, como su resultado o su ocasión.

A veces es una revolución política la que aumenta súbitamente el Poder y permite una ampliación de los armamentos que antes no era posible. Fue lo que ocurrió cuando Cromwell construyó sin dificultad una potencia naval inglesa que Carlos I ni siquiera pudo soñar, o cuando la Revolución francesa puso en práctica el reclutamiento mi-

---

hablar aquí del despotismo asiático, que sacaba muy pocos recursos de sus súbditos, sino del despotismo moderno, que expolia a los ciudadanos, y ello tanto mejor cuanto que logra evitar más perfectamente la apariencia de prepotencia del despotismo asiático.

litar que los funcionarios de la monarquía ni siquiera se habrían atrevido a proponer.

Otras veces es la necesidad de ponerse al mismo nivel militar de un formidable adversario la que se invoca para justificar un avance del Poder, como en la Francia de Carlos VII o en los Estados Unidos en la actualidad.

Así, pues, si por una parte todo avance del Poder sirve a la guerra, por otra parte la guerra sirve al avance del Poder: actúa como un perro pastor que apremia a los poderes retardatarios a alcanzar a los más avanzados en el proceso totalitario.

Esta íntima vinculación de la guerra y el Poder aparece en toda la historia de Europa. Todo Estado que ha ejercido sucesivamente la hegemonía política se procuró los medios para ello a través de una presión sobre el pueblo más intensa que la ejercida por los otros poderes sobre sus pueblos respectivos. Y para hacer frente a estos precursores fue preciso que los Poderes del continente se pusieran a su mismo nivel.

Si una monarquía feudal obtenía de sus vasallos ayudas financieras cada vez más frecuentes y multiplicaba por lo mismo el número de mercenarios a su servicio, las demás tenían que imitarla. Si esas «ayudas» acababan consolidándose en un impuesto permanente, manteniendo un ejército permanente también, había que seguir la corriente, pues, como observa Adam Smith,

> cuando una nación civilizada adopta el sistema de ejército permanente, tienen que introducirlo todos sus vecinos; lo exige la seguridad, ya que sus milicias son incapaces de hacer frente a semejante ejército.

Pero una vez que la monarquía podía contar con un ejército permanente, se hallaban en condiciones de establecer el impuesto arbitrario, es decir, de convertirse en absoluta, por lo que resultaba inevitable imponer la obligación militar cuya amenaza ya presentía Montesquieu.

Esta conscripción militar, hacia la que las monarquías tendían más o menos tímidamente, la instauró la Francia revolucionaria. Y a ella le debe sus victorias, la mayoría de ellas logradas por medio de una enorme superioridad numérica. Hasta 1809, los ejércitos franceses tendrán esta superioridad en todos los campos de batalla. Gneisenau formuló la única respuesta posible: «La revolución ha desplegado en

toda su amplitud la fuerza nacional del pueblo francés... Los Estados europeos tienen que beber en las mismas fuentes para restablecer el antiguo equilibrio de Europa.»

Puesto que tal es el mecanismo de la competencia política, es fácil comprender la inutilidad de los esfuerzos encaminados a la limitación de armamentos. Éstos no son más que expresión del Poder. Aumentan porque el Poder crece. Y los partidos que más insistían en exigir su limitación fueron, por inconsciente incongruencia, los que con más ardor defendieron la expansión del Poder.

El Poder está ligado a la guerra, y si una sociedad quiere poner coto a los desastres de la guerra, no tiene más remedio que limitar las facultades del Poder.

Del ejército feudal al ejército real

El régimen que menos fomenta la guerra es el régimen aristocrático, porque es el más contrario a la expansión del Poder. Este régimen aparece como esencialmente militar, porque la clase dominante es guerrera, y sólo ella lo es. En Lacedemonia, la desproporción entre el número de hoplitas y la población era notable. En Occidente, la instauración del régimen feudal origina una inmediata y drástica reducción del tamaño de los ejércitos. Hasta el siglo XVII no volverán a verse los efectivos carolingios. La necesidad de hacer frente a la caballería sarracena o húngara, de trasladarse tan rápidamente como los piratas normandos en sus ligeras barcas, da paso a la era de la caballería, de las caballerías señoriales, entre las que el ejército propiamente real no es más que una de tantas. El pueblo no participa entonces en la guerra —no se siente afectado a no ser que pase precisamente por sus tierras—, recuerdo que se conserva en la protesta popular que hoy suele hacerse: «Quienes quieran hacer la guerra, que la hagan, pero que nos dejen tranquilos.»

Existen grandes diferencias entre el ejército de una aristocracia rural, naturalmente diversa e indisciplinada por la diversidad de sus contingentes, y el de una aristocracia urbana, a la que, por el contrario, la comunidad de intereses, la educación y las íntimas relaciones de la costumbre prestan una fuerza especial. La segunda tiene ventaja sobre los mercenarios, mientras que la primera tiene que enfren-

tarse a unas tropas regulares a sueldo, como sucedió en Crecy y en Nicópolis. Los *ortas* de los genízaros son la expresión de un poder mucho más intenso que cualquiera de sus contemporáneos occidentales, los cuales, hasta finales del siglo XVII, serán incapaces de resistirles. El ejército inglés a sueldo, desde el último arquero hasta el Príncipe de Gales, es la expresión de una monarquía capaz de obtener de sus vasallos y de los municipios subsidios regulares,[8] capaz de arrampar con la producción nacional de lana para emplearla en sus cambios con el exterior[9] y de atraer a su servicio a los mayores prestamistas de capitales de la época.

En la historia de Francia, la Guerra de los Cien Años representa el intento del Poder monárquico por ponerse al nivel de su adversario. Tal es el sentido de los subsidios que Felipe VI y Juan II solicitan de sucesivas asambleas, unas veces generales y otras regionales, así como de las tasas instituidas para rescatar a Juan II, que Carlos V seguirá percibiendo, a las que se deberán sus victorias, y cuya supresión permitirá que la suerte se torne a favor de los ingleses.

La verdadera conclusión de la Guerra de los Cien Años fue la institución de la capitación permanente para mantener las tropas de ordenanza, es decir, una caballería permanente y remunerada (1444). De este modo, el primer gran conflicto de la sociedad occidental tiene como consecuencia un reforzamiento del Poder.

La guerra, comadrona de la monarquía absoluta

Todas las guerras libradas a lo largo de los siglos entre los Estados europeos tendrán siempre el mismo resultado.

En el siglo XVI y todavía durante una parte del XVII España es la potencia dominante de Europa, sostenida por el oro de América y, sobre todo, por el ejército que forjara Gonzalo de Córdoba, el «Gran Capitán». La ordenanza de 1496 establece ya una especie de reclutamiento. Todo individuo entre los veinte y los cuarenta y cinco años

[8] Véase Carl Stephenson, «Taxation and Representation», en *Haskins Anniversary Essays*, Boston 1929, y James Field Willard, *Parliamentary Taxes on Personal Property*, 1290-1334, Cambridge, Mass., 1934.

[9] Véase Baldwin Schuyler Terry, *The Financing of the Hundred Years War*, Londres 1914.

está sujeto al servicio, y el Estado recluta un hombre de cada doce. Los llamados a filas se denominan «soldados». Así nace esa «temible infantería española» celebrada por Bossuet.

El desarrollo de la monarquía absoluta, tanto en Inglaterra como en Francia, está ligado a los esfuerzos de ambas dinastías para resistir a la amenaza española. Al ejército deberá Jacobo I sus grandes poderes. Si Richelieu y Mazarino pudieron elevar tanto los derechos del Estado, fue porque podían invocar continuamente el peligro exterior.

Fontenay-Mareuil nos da una idea de cómo la urgencia militar ha contribuido a liquidar las formas antiguas de gobierno y despejado el camino a la monarquía absoluta:

> Era realmente necesario para salvar el reino... que el rey tuviera una autoridad suficientemente absoluta para hacer todo lo que le pluguiera, ya que teniendo que habérselas con el rey de España, que dispone de tantos países para obtener todo lo que precisa, es claro que si hubiera tenido que reunir los Estados Generales, como se hace en otros lugares, o depender de la buena voluntad del parlamento para obtener todo aquello de que tuviera necesidad, jamás habría podido hacerlo.[10]

Richelieu, que se encontró con que todas las fuerzas de Francia habían sido reducidas por María de Médicis a diez mil hombres, las elevó a sesenta mil; luego, tras haber mantenido durante mucho tiempo la guerra en Alemania, «echando mano a la bolsa más bien que a la espada», pone en pie un ejército de ciento treinta y cinco mil soldados de infantería y veinticinco mil de caballería, unas fuerzas que Francia no ha conocido en ocho siglos.

Fueron precisos fuertes impuestos para sostener semejante esfuerzo, y su exacción no podía aplazarse por la observancia de ciertas formalidades, o subordinándola al consentimiento de la nación, quedando así privada de sentido la observación de Commines: «¿Qué rey o señor sobre la tierra tiene suficiente poder —a no ser por la tiranía o la violencia— para sacar dinero a sus súbditos sin el consentimiento de aquellos que tienen que pagarlo?»

Esta tiranía se justificó en Francia por el «incesante propósito de frenar el avance de España».[11]

---

[10] Fontenay-Mareuil, *Mémoires*, ed. Petiot, t. II, p. 209.

[11] *Mémoires*, Richelieu, ed. Petiot, t. IV, p. 245.

Los poderes, rivales en política internacional, luchan en el interior contra las «libertades» que se les resisten

Pero mientras Richelieu, para triunfar en la rivalidad política, violaba todos los derechos y quebrantaba todas las instituciones que contenían el poder fiscal del Estado, las potencias rivales, deseosas de mantener su posición, realizaban un esfuerzo análogo.

En España, Olivares quería demostrar que «el bien de la nación y del ejército es superior a toda ley y a todo privilegio».[12] En Inglaterra, Carlos I, impaciente ante la resistencia del Parlamento, recauda ilegalmente el impuesto destinado a la flota, provocando la resistencia de Hampden. El proceso de Hampden es de finales de 1637; en 1639, Normandía se levanta contra Richelieu para exigir la supresión de todos los impuestos establecidos desde la muerte de Enrique IV. En 1640, estalla la rebelión en Cataluña en defensa de los privilegios y libertades tradicionales. Vista en la perspectiva de los acontecimientos europeos, la Fronda no es más que una de las reacciones suscitadas por la marcha común de los Poderes rivales hacia el absolutismo interior. No consiguió destruir la obra de Richelieu, que, como dice Retz, formó «en la más legítima de las monarquías la más escandalosa y peligrosa tiranía que jamás haya podido existir».[13] De tal modo, el Poder de Luis XIV dominará Europa. Y es natural que entonces los demás Poderes invoquen a su vez la necesidad de detener el avance de Francia.

La envidia que Luis XIV inspira a todos los príncipes es el verdadero principio de sus atropellos sobre los pueblos. Pero la amenaza de su hegemonía les proporciona el más respetable de los pretextos para imitarle.

El servicio militar obligatorio

La primera gran victoria del Poder en los tiempos modernos consistió en poder saquear el bolsillo de sus súbditos para sostener las em-

[12] Instrucciones dadas al virrey enviado a Cataluña.
[13] Habla como panfletista más bien que como historiador.

presas del gobierno. En el primer momento, el impuesto fue algo consentido; es la época de los Parlamentos de Inglaterra, de los Estados Generales de Francia, de las Cortes de España. Luego se convirtió en arbitrario, lo que representó un inmenso avance del Poder.

Quedaba aún por realizar un nuevo avance más importante aún en vistas a la guerra: captar la persona misma de los súbditos para engrosar los ejércitos. Nada más ajeno al espíritu de las sociedades aristocráticas, que son naturalmente defendidas sólo por los propios aristócratas, que lógicamente debía reservarse esta función como un privilegio. En cuanto guerreros es como en conjunto resultaban necesarios a su jefe el monarca y a la plebe de los que de ellos dependían. Como campeones del rey y protectores del pueblo, se ganaban la estima de la nación y el respeto de su situación, igualmente capaces de defender los intereses nacionales contra el extranjero y sus propios intereses contra las usurpaciones de arriba y las agitaciones de abajo.

Este monopolio de las armas había quedado ya tocado por el empleo de mercenarios,[14] pero quedó totalmente aniquilado cuando el servicio militar dejó de estar reservado a la nobleza y se extendió a toda la población. Como veremos,[15] los reyes han deseado siempre esta generalización del servicio militar; ello les servía para eliminar en el interior la barrera que el orden aristocrático oponía a las incursiones del Estado. Y en el orden exterior, sobre todo un enorme aumento de recursos.

La única forma en que Gustavo Adolfo pudo mantener sus ejércitos en Alemania fue asegurando que en cada municipio de Suecia sus habitantes eligieran periódicamente algunos de entre ellos para el servicio del rey. Louvois se propuso alimentar de la misma manera los regimientos franceses, cuyas mermas no podían ya cubrirse adecuadamente mediante la recluta voluntaria. Como explicó al principio,

---

[14] «Antes de Felipe Augusto, escribe Boulainvilliers, no se conocía en Francia a otros hombres de armas que los poseedores de feudos; pero al emprender este rey unas guerras por las que los barones sentían repugnancia, inventó las tropas a sueldo, y desde entonces nuestros reyes contrataron siempre a caballeros, tanto en Alemania como en Francia; pero los nobles no se mezclaron con el pueblo hasta las revueltas de Flandes, en las que se descubrió que entre el bajo pueblo había hombres tan valientes y diestros como en el cuerpo de la nobleza. Vinieron entonces las guerras de los ingleses durante las cuales el servicio de las compañías a sueldo se hizo corriente.» *Essai sur la noblesse de France*.

[15] Capítulo IX.

se formaron treinta y cinco regimientos propiamente territoriales con el único fin de la defensa local. La iniciativa, sin embargo, encontró tal oposición, que fue preciso llenar el cupo por sorteo. Lo que la desconfianza campesina presentía no tardó en hacerse realidad: estos regimientos cumplían la función de depósitos a los que se acudía para abastecer a los regimientos de campaña.

Tales fueron los tímidos comienzos de la militarización general.

Fue en Prusia donde el nuevo sistema tomó su primer impulso. Este reino recién formado no poseía ni población ni riqueza, ni cohesión territorial alguna. Sus diversas provincias tenían pasados diferentes y carecían de unidad. Federico Guillermo se ilusionó con la idea de mantener un ejército formado por los mejores soldados que pudo reclutar a través de toda Alemania y de toda Europa. Asignó a cada uno de sus regimientos una porción, un «cantón», del territorio prusiano. Cada cantón proporcionaba a «su» regimiento el número suficiente de soldados para completar sus efectivos. Estos reclutas, llamados «cantonistas», sólo eran retenidos en el cuerpo algunos meses; pero cada año tenía que incorporarse durante algunas semanas y, naturalmente, en tiempo de guerra.

Tal era el espíritu del famoso reglamento de 1733. El servicio militar, la condición de reservista, la movilización en tiempo de guerra, todo ello es obra prusiana. La parquedad de recursos humanos y financieros de este pueblo en sus comienzos indujo a un Poder ambicioso a utilizar las fuerzas nacionales en un grado hasta entonces desconocido. Y Prusia, todavía pequeña en comparación con Francia a pesar de la expansión debida a sus gloriosas victorias, mantenía ya en vísperas de la Revolución un contingente de 195.000 hombres frente a los 180.000 de Francia. Era una gran ventaja el que estos 195.000 hombres sólo le costaran a Prusia 45 millones, frente a los 107 o 108 que un número inferior le costaba al ejército francés.

180.000 soldados franceses, 195.000 prusianos, 240.000 austriacos: estas cifras explican bastante bien la pasividad de Francia al final de la antigua monarquía, sorda a los avisos que le venían de Holanda en 1787 y de Bélgica en 1789, dejando pasar la ocasión de cerrar esa «puerta abierta a los enemigos de Francia», su frontera nordeste.

Esta pusilanimidad dio paso a una gran osadía. Unos atolondrados sin conocimiento político precipitaron al país a una guerra no ya con una sola sino con las dos potencias militares del continente, a las

cuales vendrían a sumarse España, Inglaterra y el Piamonte. ¿Cómo pudo parar el golpe la Francia de la Revolución? En un primer momento, la salvó la ambigua conducta de Brunswick. ¿Pero luego? Luego pone en pie unos ejércitos mucho más numerosos que los de los aliados reunidos. Se precisaba un Poder cuyo absolutismo fuera muy superior al de la antigua monarquía para proclamar: «Desde este momento hasta aquel en que los enemigos hayan sido expulsados del territorio de la República, todos los franceses estarán en *permanente conscripción* al servicio de las armas.»

La era de la carne de cañón

Esta decisión de la Convención de 23 de agosto de 1793 fue seguida de medidas para llevarla a cabo. En 1794, 1.169.000 hombres figuraban en los registros militares franceses.

Se abría una era nueva en la historia militar, la de la «carne de cañón». Jamás un general del antiguo régimen habría osado lanzar sus hombres en columnas profundas bajo el fuego enemigo. Folard lo había propuesto, pero nadie le hizo caso. El orden de batalla extendido, es decir no en columnas, no sometido a ninguna decisión neta, ahorraba ciertamente vidas humanas. En cambio, los generales de la Revolución y del Imperio gastaban hombres sin miramientos, pero el Poder reponía las fuerzas a costa de la nación entera. La historia dirá que estas matanzas iniciaron la decadencia de la población y de la vitalidad francesas.

En 1798, la ley Jourdan dio forma al sistema de reclutamiento humano. El servicio era obligatorio para los hombres de veinte a veinticinco años, que formaban las cinco primeras quintas con un millón de efectivos; una ley establecía cuántos tenían que enrolarse, y los reclutas se fijaban por sorteo. Cada año podía licenciarse la quinta de más edad y ser llamada otra más joven. Es el sistema que utilizará Napoleón: al principio tomó 80.000 hombres de cada quinta, pero cuando preparaba la campaña de Rusia llamó a 120.000 hombres de la quinta de 1810, y después del desastre reclutó a 150.000 hombres del reemplazo de 1814, recuperando 300.000 de las quintas en que antes había economizado. En total, desde septiembre de 1805 hasta noviembre de 1813 pidió a Francia 2.100.000, además de los soldados de la República retenidos en el servicio.

¿Cómo habría podido luchar Europa si no hubiera recurrido a las misma prácticas? Muchos gobernantes sólo con reluctancia se resignaron a adoptar unas medidas que olían a barbarie. Pero su adopción permitió que Napoleón fuera aplastado bajo la superioridad numérica de sus enemigos.

La ventaja con que contó Francia al principio por los métodos intensivos de explotación del potencial humano la perdió cuando sus rivales la imitaron. El equilibrio de fuerzas intrínsecas hacía prever el aplastamiento de Francia en 1793 y 1794. El reclutamiento en masa lo evitó. Pero una vez igualados los métodos, Francia nada ganó con el aplazamiento de su fatal derrota.

La guerra total

Pero Alemania no aprendió de esta experiencia. Entre las potencias victoriosas que obligaron a Francia abandonar el sistema con que había asolado a Europa, Prusia fue la única que mantuvo un sistema análogo, incluso potenciado, con el que preparó las victorias de 1870. Este éxito asustó tanto a Europa, que todos los países continentales introdujeron el servicio militar obligatorio siguiendo el ejemplo de Alemania, con el magnífico resultado de que en 1888 los ejércitos alcanzaban en tiempo de paz el mismo número que en pleno fragor de las guerras napoleónicas, tres millones de hombres. El gasto público de los Estados europeos, que en 1816 ascendía a 170 millones de libras esterlinas, pasó a 868 millones en 1898. En todas partes los gastos militares se llevaron la parte del león.

Al fin, estalló la tormenta, con el resultado que sabemos. Ocho millones de muertos, seis millones de mutilados. En el conjunto de los países beligerantes europeos, quedó destruido el ocho por ciento de la fuerza de trabajo masculina; en Francia y en Alemania, el diez por ciento.

¿Qué se consiguió con tanta destrucción? El resultado del conflicto fue el mismo que si se hubiesen empleado los ejércitos profesionales del siglo XVII. Así como la Francia revolucionaria, a pesar del empleo intensivo de los recursos nacionales, acabó sucumbiendo a una coalición que totalizaba un potencial humano y económico muy superior, así también la Alemania de Guillermo II no pudo resistir a una

combinación de fuerzas nacionales que al final demostraría un poder superior al suyo.

Por segunda vez se había demostrado que el aumento de las exigencias del Poder sobre la nación proporciona en la competencia política sólo una ventaja pasajera, incita a los rivales a adoptar un comportamiento semejante, se salda con unas cargas tremendas en tiempos de paz y con un desastroso agravamiento de las hecatombes y destrucciones en tiempos de guerra.

¿Se precisaba una tercera demostración? No tenemos valor para intentar calcular el precio en vidas humanas, en sufrimientos, en la destrucción de la herencia cultural.

Fue el bloqueo de Alemania en la Primera Guerra Mundial el que dio origen a la doctrina de la guerra total.

Tanto para el Estado como para los particulares, la satisfacción de las necesidades no estaba limitada solamente por las disponibilidades financieras, sino también por las exigencias físicas de las restringidas áreas controladas por los ejércitos alemanes. Las medidas que esta situación precisaba se fueron convirtiendo progresivamente en sistema. El Estado en guerra dirigirá las actividades productoras para obtener el máximum de armamento compatible con la garantía de un mínimo vital de la población. Y entonces toda la nación se convertirá, en manos del Estado, en instrumento para la guerra cuyo coeficiente de empleo sólo estará limitado por la necesidad de mantenerlo.

Parece que esta identificación total de la nación con el ejército sólo se percibió claramente hacia el final de la guerra. Sólo con tanteos se fue al principio en esta dirección, y la doctrina se fue desprendiendo de la práctica, que hasta el final conservó un carácter improvisado y empírico. La idea se conservó en los focos nacionalistas alemanes y fue heredada por el nacionalsocialismo. Llegado al Poder, éste emprende una reconstrucción de la economía alemana que la hace semejante a un gran buque de guerra. Su función consiste en combatir, cada hombre de la tripulación en su puesto, combatiendo o aprovisionando a los que combaten. Las bodegas se llenan de obuses, sin que se haya descuidado aprovisionarlas de los víveres necesarios para la tripulación.

Hasta entonces, el Estado, en caso de conflicto, tomaba de la vida nacional el *quantum* de fuerzas necesarias para sostener su empresa militar. Ahora, ya en tiempo de paz, el Estado prepara la utilización integral de los recursos nacionales para la guerra.

Las primeras escaramuzas de la Segunda Guerra Mundial tienen exactamente el mismo resultado que podría esperarse del encuentro entre un crucero con transatlánticos que hubieran sido equipados con cañones, y a bordo de los cuales los *stewars* siguieran tranquilamente sirviendo a los ociosos pasajeros.

Todo cambia cuando Alemania choca contra un país en el que, desde hacía veinte años, las tareas individuales son asignadas por la autoridad pública: Rusia.

La competencia política produce sus efectos conocidos, e Inglaterra y Estados Unidos acaban copiando los métodos alemanes. En estos dos países, mejor que en ningún otro, los individuos habían mantenido sus derechos frente al Estado. En Estados Unidos sólo se había impuesto el servicio militar con ocasión de la guerra de Secesión, y, una vez pasado el peligro, quedó abolido. Ni siquiera la Primera Guerra Mundial pudo dar origen a un ejército nacional inglés sino tras largas tergiversaciones, y el derecho del Estado a reclutar a los individuos se consideraba tan cuestionable, que se admitía el rechazo de los objetores de conciencia. No hay duda de que, en caso de necesidad, el poder había atraído hacia sí la riqueza nacional por medio de empréstitos y de inflación; pero comprometiéndose inmediatamente a restituir esas detracciones, restituyendo la moneda, dólar o libra, a su primitivo valor. En tiempo de guerra, el Estado no había empleado, para desviar las actividades productoras según sus necesidades, otros medios que los derivados de los créditos extraordinarios.

Sin embargo, durante los años que precedieron inmediatamente a la Segunda Guerra Mundial, el Estado aumentó notablemente su poder, especialmente en Estados Unidos. La lucha contra Alemania fue la ocasión de su triunfo. Por primera vez en la historia, un presidente de los Estados Unidos considera el conjunto de sus ciudadanos como «potencial humano» que debe emplearse del mejor modo posible en provecho de los intereses militares.

Así, desde la Edad Media, para sostener la rivalidad política, los Estados van aumentando los sacrificios que exigen a sus naciones. Mientras que los Capetos hacían la guerra con contingentes señoriales de los que sólo disponían durante cuarenta días, los Estados populares de hoy en día tienen poder para llamar y retener indefinidamente bajo las armas a toda la población masculina. Mientras que los monarcas feudales tenían que sostener los conflictos con los solos

recursos de sus dominios, sus herederos disponen de toda la renta nacional. Los habitantes de las ciudades medievales podían ignorar la guerra con tal de que estuvieran algo alejados del teatro de las operaciones. En la actualidad, enemigos y aliados les queman sus casas, masacran a su familia y cuentan sus propias hazañas por hectáreas devastadas. Incluso el pensamiento, en otro tiempo desdeñoso de estos conflictos, es ahora mobilizado al servicio de empresas de conquista para proclamar la virtud civilizadora de los fusileros y de los incendiarios.

¿Cómo no reconocer en esta prodigiosa degradación de nuestra civilización los frutos del absolutismo del Estado? Todo se lanza a la guerra, porque de todo dispone el Poder.

La competencia industrial seguiría el mismo camino que la competencia política, si los patronos ejercieran sobre sus obreros un poder sin límites. Por muy humanos que fueran, acabarían exigiendo cada vez más esfuerzos a la masa a ellos sometida por una necesidad vital de responder a los esfuerzos del rival. Esta consecuencia odiosa de la competencia sólo la impide el hecho de que exista un límite a las exigencias del patrón impuesto por la resistencia sindical.

¿A qué se debe que el Estado no encuentra ningún límite parecido, ninguna resistencia sindical del pueblo?

Esta resistencia existía bajo el antiguo régimen y la oponían los representantes de los diferentes elementos de la nación que luchaban juntos contra el Poder. Pero en el régimen moderno estos representados han sido fagocitados por el Poder, con lo que el pueblo ha quedado sin defensores. Quienes constituyen el Estado se reservan a sí mismos el derecho de hablar en nombre de la nación, sin admitir un interés de ésta distinto del interés del Estado. Aplastan como sedición lo que la monarquía acogería como advertencia. So pretexto de que el Poder ha sido conferido a la nación, y negándose a reconocer que existen dos entidades distintas que jamás pueden dejar de serlo, se pone la nación en manos del Poder.

LIBRO CUARTO

EL ESTADO COMO REVOLUCIÓN PERMANENTE

CAPÍTULO IX

EL PODER, AGRESOR DEL ORDEN SOCIAL

El Poder es autoridad y tiende a tener más autoridad. Es Poder y tiende a ser más Poder. O, si se prefiere una terminología menos metafísica, las voluntades ambiciosas, atraídas por la seducción del Poder, le prestan su energía, ejercen su acción sobre la sociedad para dominarla más completamente y extraer de ella más recursos.

Este esfuerzo —más o menos sostenido, más o menos eficaz, más o menos favorecido por las circunstancias— enriquece al Poder público con derechos consuetudinarios sobre los individuos que le dotan de un patrimonio cada vez mayor.

No se trata de un proceso ininterrumpido. Pero, con sus detenciones y retrocesos, se produce siempre un avance del Estado a lo largo del tiempo, como lo demuestra la historia del impuesto, la historia militar, la historia de la legislación, la historia de la policía. Es evidente que el Poder público se arroga una porción creciente de la riqueza social, moviliza una fracción creciente de la población, reglamenta cada vez con mayor detalle las acciones de los individuos y vigila a éstos cada vez con mayor rigor.[1]

Esta realidad suscita dos preguntas: ¿Cómo ha sido posible el avance del Poder? ¿Cómo ese avance ha sido tan poco observado?

No resulta fácil comprender cómo el Poder ha conseguido dirigir cada vez más completamente las acciones individuales y apropiarse

[1] Nos hemos hecho particularmente sensibles a este proceso por su extraordinaria aceleración en nuestros días. Se observa incluso en países en los que antes era poco visible. Así, ya antes de la Segunda Guerra Mundial, en Estados Unidos el impuesto pasó en tres cuartos de siglo (1860-1939) del 4,3 por ciento de la renta nacional al 22,7 por ciento (véase Simon Kuznets, «Taxes and National Income», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 88, n.º 1). Así también, el servicio obligatorio en Inglaterra se convirtió por primera vez en una institución permanente.

de una parte cada vez mayor de los recursos existentes en la sociedad. Todo acrecentamiento de la autoridad del Estado es, al parecer, una disminución inmediata de la libertad de cada uno; cada aumento de los recursos públicos, una amputación inmediata de las rentas particulares. Esta amenaza visible debería fomentar una conspiración unánime para detener eficazmente el avance del Poder.

¿Cómo es posible que ocurra lo contrario, y que el Poder prosiga a través de la historia su marcha triunfal?

No hay que sorprenderse de que, insensiblemente y de manera creciente, el Estado se haya ido haciendo gran acreedor de la obediencia y los servicios de los individuos, sin que en realidad apenas nadie se percatara de ello. Pero éste es otro misterio. ¿No salta a la vista que el individuo es, respecto al poder público, cada vez más un *deudor de obediencia y de servicios*? ¿Cuál es, pues, la razón de que, hasta nuestros días, se haya interpretado generalmente el movimiento histórico como una liberación progresiva del individuo?

La razón es que el Estado y el individuo no están solos en la sociedad. Existen otros poderes, poderes sociales, a los que el individuo también debe obedecer y servir; de modo que el sujeto puede ser más sensible, y el observador considerar como mayor atención, a la disminución o desaparición de las obligaciones para con un poder social que a la agravación de las obligaciones respecto al Poder estatal.

Puesto que todo poder en la sociedad descansa en la obediencia y en los tributos, se establece naturalmente una lucha entre los diferentes poderes, que se disputan al individuo en este terreno. Lo que impulsa el avance del Estado es que lucha contra otros amos, y se tiende a considerar más el retroceso de estos poderes que el avance del Poder estatal. Sólo en una sociedad idealmente simple, en la que no existieran esos poderes sociales, podría ocurrir de otro modo.

Cuando la sociedad se acerca a este modelo abstracto, como ocurre en las comunidades campesinas libres en que todos son poco más o menos igualmente propietarios, entonces el Poder encuentra un máximo de resistencia. No sólo no crece, sino que no puede mantenerse como cuerpo distinto en la sociedad. Permanece o se convierte en cosa pública, y los miembros de la sociedad participan alternativamente en un mando cuyas atribuciones se cuidan bien de no incrementar.

Pero lo normal es que la sociedad presente un aspecto muy distinto. En ella se da una inextricable fusión de formaciones yuxtapuestas

dentro de las cuales existen relaciones de dependencia y relaciones de explotación, o bien ella misma es jerarquía, desigualdad, lucha de clases, como ya observara Platón: «Todo pueblo, por pequeño que sea, está naturalmente dividido en dos pueblos, el de los pobres y el de los ricos, que se hacen la guerra.»[2]

Así, pues, el Poder ejerce su presión en un medio complejo. Y como las situaciones de los hombres son diferentes, lo mismo que sus intereses y aspiraciones, no encuentra sólo resistencias, sino también ayudas. ¿Quiénes son sus auxiliares? ¿Y sus adversarios?

Conflicto del poder con la aristocracia; alianza con la plebe

Vemos ante todo que si, en la sociedad, existen diversas autoridades que rigen la conducta de los grupos, grandes o pequeños, éstas se encuentran por necesidad en conflicto con el Poder en cuanto pretende regir la conducta de todos y cada uno: puesto que las prerrogativas de esas autoridades constituyen un obstáculo a las del Estado, éste trata de quebrantarlas. Por el contrario, quienes soportan el dominio de estos príncipes sociales no lamentan el avance del Estado, puesto que no pierden su libertad; a lo sumo, una imposición viene a sustituir a otra. Cuando el Poder trata de incrementar sus medios, choca con estos otros poderes sociales, que se le han adelantado en captar esos recursos. ¿En qué consisten la riqueza y el poder sino en disponer de una masa de trabajo y energías humanas? Se es rico en la medida en que se puede obtener satisfacción de esta masa. Se es poderoso en cuanto se puede utilizar estas fuerzas para imponer la propia voluntad. La palabra riqueza evoca una multitud de servidores, y una comitiva de soldados la palabra poder.

Ahora bien, siempre y por doquier se ha explotado el trabajo humano y las energías humanas han sido domeñadas. Si el Poder pretende hacerse con ellas, tiene que arrebatárselas a los primeros ocupantes: líderes de grupos, propietarios de recursos, perceptores de diezmos, empleadores de trabajo. Son éstos los despojados, no sus instrumentos, que sólo cambian de amo. Por lo que las víctimas pre-

[2] *República*, 422 E.

destinadas y enemigos naturales del Poder en su proceso de expansión son los poderosos, los jefes, los que ejercen una autoridad y tienen poder en la sociedad. Para atacarlos no es preciso que les sea hostil; guiado por su instinto de animal, derriba lo que constituye un obstáculo a su avance, devora todo aquello de que puede alimentarse.

Es obstáculo cualquier autoridad distinta de la suya. Es alimento cualquier energía dondequiera que se encuentre. Si el átomo humano portador de esta energía se inserta en una molécula social, el Poder hará lo posible por desmontar esa molécula. Su tendencia niveladora no es un carácter que adquiera, como suele creerse, cuando se hace democrático. Es nivelador porque es Estado, en cuanto es Estado.[3] No es preciso que la nivelación figure en su programa: está en su destino. Desde el momento en que pretende apoderarse de los recursos existentes en la comunidad, se ve naturalmente inducido a destruir los edificios sociales, como el oso en busca de miel a romper los panales de la colmena.

¿Cómo acoge la plebe de los dependientes y explotados la secular labor destructora del Poder? Con alegría, por supuesto. Se trata de demoler a los poderes dominantes, empresa inspirada ciertamente por la ambición, pero en la que los dominados celebran su emancipación. Se trata de romper la concha de los pequeños dominios particulares para apoderarse de su sustancia energética: hazaña impulsada por la voracidad, pero que los explotados saludan como la caída de sus explotadores.

La última consecuencia de esta prodigiosa labor de agresión permanece disimulada durante mucho tiempo. Hay, sin duda, un poder general que se erige en lugar de los poderes particulares, una *estatocracia*[4] en lugar de las diversas aristocracias. Pero la gente no puede menos de aplaudir: los más preparados acaban enrolándose en el ejército del Poder, en la administración, para convertirse en ella en amos de sus antiguos superiores sociales.

---

[3] Encuentro este pensamiento en Tocqueville. Constituye incluso el tema esencial del tomo III de su *Democracia en América:* «Todo poder central que sigue sus instintos naturales ama la igualdad y la favorece; pues la igualdad favorece singularmente la acción de semejante poder, la extiende y la asegura.» *De la Démocratie en Amérique*, t. III, p. 483.

[4] Opongo al *aristócrata*, que entiendo como aquel que por sí mismo es jefe de un grupo social en la sociedad y cuyo poder no le viene del Estado, el *estatócrata*, cuyo poder procede únicamente de la posición que ocupa y de la función que ejerce en el aparato estatal.

Es, pues, lógico que la plebe acabe aliándose con el Poder, agente de la expansión del Estado, al que facilita su labor por su pasividad e incita por sus expectativas.

El poder, ¿conservador o revolucionario?

Representar al Poder como naturalmente entregado a derribar, a despojar a las autoridades sociales, como necesariamente impulsado a aliarse con la plebe, equivale a chocar con las ideas recibidas. Descubrir en él a un revolucionario suena a paradoja. Para una mente reflexiva, cualquier olor a paradoja es algo que le advierte que tiene que volver sobre sus pasos y reiniciar el camino.

No sólo me enfrento aquí al sentimiento común, sino también al de un Montesquieu y un Marx. La nobleza, dice el primero, tiende a defender el trono; el Estado, afirma el segundo, es un instrumento de dominación de una clase por otra. En efecto, ¿quién se beneficia de la protección de las leyes, de las decisiones de la magistratura, de las intervenciones de la policía? Los que poseen, cuya situación es legitimada, garantizada y defendida por los poderes públicos. ¿Y quién, sino las víctimas del orden social, considerará el Poder como su enemigo? El proletario, excluido de la propiedad, se enfrenta forzosamente al policía, que es su guardián.

La historia está llena de las crueldades del Poder contra aquellos que pretendieron sacudirse el yugo aristocrático. ¿Será preciso enumerar las matanzas de las jaquerías o los fusilamientos de huelguistas? Por lo demás, se dirá, el Poder no hacía sino cumplir con su función. Pues ¿cómo habría podido el rey feudal reunir un ejército si los señores que debían aportar sus respectivos contingentes no hubieran sido obedecidos en sus dominios? ¿Y cómo habrían podido los industriales pagar sus impuestos si sus obreros hubieran podido abandonar bonitamente su trabajo?

Todo esto demuestra, se dirá, que el Poder es por naturaleza conservador de los derechos adquiridos. Incluso en nuestros días, en que se encuentra en manos de representantes de la mayoría, por lo que se ve empujado a destruir las autoridades sociales, vemos, sin embargo, cómo mantiene con una mano lo que ataca con la otra: continúa sancionando el derecho hereditario, al tiempo que, ley tras ley, va vaciando la sustancia de la herencia.

El ejemplo está bien elegido. Vemos cómo el Estado desempeña a la vez dos funciones, garantizando con sus órganos las situaciones establecidas y minándolas con su legislación. La verdad es que el Estado ha desempeñado siempre este doble papel. Es cierto que la magistratura, la policía, el ejército si es preciso hacen respetar los derechos adquiridos. Y cuando se le considera como a un conjunto de instituciones, como un mecanismo, salta a la vista que estas instituciones son conservadoras, que este mecanismo funciona para la defensa del orden social establecido.

Ya hemos manifestado nuestra intención de no estudiarlo como un «algo» sino como un «alguien». En cuanto mecanismo, desempeña automáticamente su función conservadora; en cuanto algo vivo, con vida propia, que se alimenta y crece, no puede alimentarse y desarrollarse sino a expensas del orden social. Si lo examinamos en su ser, aparece como defensor de los privilegios. Pero si se le examina en su devenir, aparece como forzoso agresor del *patronato*, término en el que incluyo toda forma de autoridad social.

A lo largo de nuestra historia, los reyes mantuvieron una corte cada vez más brillante, un personal cada vez más numeroso. Todos estos cortesanos y «oficiales» fueron substraídos a los señores, quienes al mismo tiempo perdían sus seguidores y administradores. El Estado moderno alimenta una inmensa burocracia; y paralelamente se observa el correspondiente descenso en el servicio doméstico de los propietarios.

La explotación de la masa productora permite, en un momento dado del progreso técnico, mantener a un determinado número de no-productores. Según que la explotación beneficie a las autoridades sociales o a las autoridades políticas, estos no-productores se dispersarán en numerosos grupos o se reunirán en un cuerpo gigantesco. La necesidad, la tendencia, la razón de ser del Poder consiste en reunirlos a su servicio. Pone en ello tal entusiasmo, no sistemático sino instintivo, que *necesariamente destruye el orden social del que emana.*

La «depresión» en la ola estatocrática

Esta tendencia no depende de la forma de Estado, sino de la esencia del Poder. Éste es el necesario agresor de las autoridades sociales y

su verdadero vampiro; vampirismo tanto más activo cuanto más vigoroso es el Estado. Cuando cae en manos débiles, y se organiza contra él la resistencia aristocrática, el carácter revolucionario del Estado desaparece momentáneamente, ya sea porque las fuerzas aristocráticas oponen a la débil presión estatal una defensa capaz de detenerla, ya sea más bien porque pone al agresor bajo su vigilancia y ponen sus garantías en la ocupación misma del Estado. Eso fue precisamente lo que sucedió en las dos épocas en que se formó el pensamiento de Montesquieu y el de Marx.

Para comprender la contra-ofensiva de las fuerzas sociales, hay que tener en cuenta que el proceso destructor de las aristocracias va acompañado de un proceso inverso. Los grandes, si no dependen del Estado, son humillados, pero al mismo tiempo surge una *estatocracia*, y estos estatócratas no sólo se apropian colectivamente de las fuerzas sociales, sino que también tienden a apropiárselas individualmente, y por lo tanto a apartarlas del Poder y volverlas contra la sociedad, en la que entonces, por la afinidad de situaciones e intereses, unen sus fuerzas a las antiguas aristocracias en retirada.

Por lo demás, a medida que el ácido estatista va descomponiendo las moléculas aristocráticas, no se apodera de todas las fuerzas que libera. Una parte queda libre y ofrece a los nuevos capitanes sociales el personal necesario para la edificación de los nuevos principados. Así, la ruptura de la célula feudal en la alta Edad Media proporcionó a los mercaderes la mano de obra con la que construyeron su fortuna y su importancia política.

Así, cuando en Inglaterra la avidez de Enrique VIII atacó a las autoridades eclesiásticas para encontrar en el expolio de sus riquezas los medios de su política, la mayor parte de los despojos de los monasterios pasaron a unas manos particulares muy bien seleccionadas. Y de este modo se constituyeron las primeras fortunas del naciente capitalismo inglés.[5]

Así se reconstruyen sin cesar las nuevas colmenas que albergan energías de un nuevo género y que inspiran al Estado nuevas codicias. Por eso la agresión estatista no parece llegar nunca a su término lógico, la completa atomización de la sociedad en la que no existirían

[5] Véase mi breve estudio sobre *L'Or au Temps de Charles V et de Philippe II*, Sequana, París 1943.

ya sino elementos individuales cuyo único dueño y explotador sería el Estado.

Podemos percibir aquí el carácter general de la acción del Poder sobre la sociedad, y cómo la lucha del Poder en busca de más poder interfiere en la lucha de clases. Debemos ahora analizarlo más de cerca. Ante todo, ilustraremos con tres ejemplos el problema que plantea al Poder la constitución de la sociedad en células autónomas y cerradas. Luego mostraremos hacia qué objetivo final se encamina la agresión estatista. Y, finalmente, en otro capítulo, mostraremos esa agresión en movimiento, destacando los grados de su evolución, los factores que la determinan, los obstáculos con que tropieza y los medios extraordinarios que necesita para vencer estos obstáculos.

El poder ante la célula gentilicia

Las grandes sociedades que llamamos «políticas» no nacen de repente, como imaginaba Hobbes, de suerte que el Poder no tuviera más que crear el orden entre una multitud de individuos. Por el contrario, son el resultado de la unión, violenta o consentida, de sociedades más pequeñas y mucho más antiguas que —por lo que respecta a los pueblos indoeuropeos— llamamos sociedades gentilicias.

Estas sociedades son grupos coherentes, ordenados, que obedecen a sus propias autoridades. Lo único que tiene que hacer la autoridad política es sobreponerse a ellas, imprimir en esos grupos primitivos cohesión y orden.

La ciudad ateniense, explica Fustel,

> debió de parecerse mucho a un Estado federal. La asociación no había en modo alguno destruido la constitución interior de cada *genos*: ni siquiera la había modificado. Esta especie de gran familia, a pesar de convertirse en parte de la ciudad, conserva su antiguo culto, sus costumbres, sus leyes, sus fiestas, su jurisdicción interna. Permanece bajo el gobierno de su jefe eupátrida y continúa formando un pequeño Estado monárquico en cuyo seno el poder de la ciudad no se dejaba sentir.[6]

[6] Fustel de Coulanges, art. «Attica Respublica», en el *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg.

Incluso el homicidio de una persona cometido por otro miembro del *genos* no requería la intervención del Poder. Correspondía al jefe responsable castigar el delito según su parecer. Sólo cuando se trataba de un crimen en el que el autor y la víctima pertenecían a grupos diferentes intervenía el rey. Y aun entonces actuaba en calidad de pacificador. No castigaba un acto por el que sólo los «hermanos» del muerto tenían que indignarse. Trataba de evitar que la venganza perturbara la armonía entre los grupos y, a tal fin, exigía de la familia del culpable una reparación que pudiera satisfacer a los vengadores.

Así, pues, este Poder sólo tiene trato con los jefes de los grupos, entre los cuales es árbitro y a los cuales manda. Su autoridad no penetra en el interior del grupo. Los autores del siglo XIX consideraron una leyenda la revolución desatada en Roma con motivo de la violación de Lucrecia. Pero el hecho no es inverosímil, puesto que en un estadio de civilización semejante, el rey noruego que hace irrupción en una morada familiar ve cómo se levantan contra él todos los hombres libres, los cuales le buscan para matarlo, y si escapa, le prohíben para siempre regresar al país.

El Poder no es, pues, sino una especie de presidencia que sobre los demás jefes ejerce el más valeroso, el más rico, el más respetado entre todos ellos. La sociedad política no es más que una yutaposición de pirámides sociales que sólo se tocan por sus vértices. El ejército, como vemos en la *Ilíada*, no es más que el conjunto de contingentes particulares. En tiempos históricos, vemos cómo todavía la *gens Fabia* emprende sola una expedición militar. Por consiguiente, el rey tiene que consultar permanentemente con sus pares, que son los únicos que pueden prestarle las fuerzas que necesita. Es comprensible que se sienta tentado a cambiar su autoridad mediata por una autoridad inmediata y a reivindicar la obediencia directa de los miembros del *genos*. Pero entonces usurpa el terreno reservado a los «padres» y entra en conflicto con ellos. Y por lo mismo se convierte en aliado de los elementos que pretenden escapar a la dura ley patriarcal.

Romper el cuadro gentilicio es, pues, para el Poder un objetivo de la mayor importancia. La resistencia que se le puede ofrecer es el escollo que ocasiona su naufragio. Pero el Poder que consigue vencer esa resistencia, aunque sea mandatario de la aristocracia gentilicia, prosigue en su tarea, ya que esa labor es esencial al desarrollo del

Poder. Tal es la razón de que la clasificación de los ciudadanos, atribuida a Solón y a Servio Tulio, revista en la historia griega y romana una importancia tan capital. Con ella se pretende romper los grupos naturales, cuyos miembros son distribuidos en categorías para convertirse individualmente en soldados, contribuyentes o electores.

La lucha contra la célula familiar no tiene término. Prosigue a lo largo de la historia. Con una perspicacia admirable, Sumner Maine tomó como hilo conductor de su exposición de la evolución del derecho romano los sucesivos retrocesos de la *patria potestas*. En un principio, el legislador no se ocupó del hijo, de la hija, del esclavo, sometidos únicamente a la ley del padre. Estos personajes se van convirtiendo progresivamente en sujetos de derecho: el Estado ha conseguido irrumpir en un mundo del que antes estaba excluido; ha reivindicado como sometidos a su propia jurisdicción a quienes antes sólo estaban sometidos al padre.

El poder ante la célula señorial

Acabamos de ver cómo el Poder político se empeña en romper una «jefatura» preexistente. Veamos ahora cómo se comporta en relación con una «jefatura» que nace con él. Puede decirse, en efecto, parafraseando a Shakespeare: «La monarquía y la aristocracia feudales son dos leones nacidos el mismo día.»

En la fundación de los Estados europeos hubo una cierta piratería. Los francos que conquistaron la Galia; los normandos conquistadores de Inglaterra y de Sicilia, y hasta los propios cruzados en Palestina, todos ellos se comportaron como aventureros asociados que se repartieron el botín. ¿Qué botín? Ante todo, los tesoros; luego las tierras, pero no desiertas, sino pobladas de hombres cuyo trabajo permitirá vivir al vencedor. A cada uno, pues, su parte del botín. Y así el simple guerrero se convierte en señor, como lo testimonia la evolución de la palabra *baro*, que en Germania significaba «hombre libre» y en la Galia el hombre de clase.

Donde ya existía, permanece el aparato del Estado: es naturalmente la parte que corresponde al jefe. Pero cuando un bárbaro como Clodoveo se encuentra ante el mecanismo administrativo del Bajo Imperio, no lo comprende. No ve en él más que un sistema de bombas

aspirantes que le proporcionan una corriente de riquezas de las que disfruta,[7] sin preocuparse lo más mínimo de los usos públicos a que esas riquezas estaban destinadas. Y lo que entonces sucede es que hace partícipes de la fortuna del Estado a sus mejores compañeros, bien concediéndoles tierras, o bien asignándoles las rentas del fisco.

De este modo el gobierno civilizado se va arruinando gradualmente, y la Galia de los siglos IX y X se queda reducida al mismo estado en que Guillermo encontrará la Inglaterra del siglo XI.

Entonces se impone el sistema de gobierno bárbaro, que es el de los «hombres de confianza».[8] Es indiferente que Carlomagno utilice como *points d'appui* del Poder a los poderes entonces existentes, o que Guillermo cree sus propios hombres influyentes atribuyéndoles grandes feudos. Lo esencial es que la autoridad central inviste como representantes suyos en una región a quienes ya se encuentran en ella, o que los convierta en sus principales propietarios.

Por una general inclinación del genio bárbaro, o más bien por una inclinación que es natural a todo hombre pero que en los bárbaros no encuentra ningún principio de oposición, estos hombres poderosos no tardan en confundir su función con su propiedad, función que ejercen como algo propio suyo. Y así cada dominador local se convierte en legislador, juez, administrador de una especie de principado más o menos extenso cuyo tributo le permite vivir con sus servidores y sus guerreros.

Pero el Poder así liquidado resucita aguijoneado por sus propias necesidades. Los medios de que dispone no guardan proporción con

---

[7] Fustel de Coulanges dice de los reyes merovingios: «Parece que casi todos consideraron la realeza como una fortuna y no como una función. Por eso se la repartían como si fuera una propiedad. Contaban las tierras, los impuestos, el tesoro.» *Les Transformations de la Royauté*, p. 26.

[8] Carlomagno se hará rápidamente obedecer en un vasto imperio, porque emplea como agentes de su autoridad a los *potentes* que encuentra ya establecidos: «Que cada jefe —dice— ejerza una influencia coercitiva sobre sus inferiores, para que éstos obedezcan cada vez mejor y con ánimo dispuesto a las órdenes y preceptos imperiales» (según Marc Bloch). Así, el Poder estatal, prácticamente inexistente, recurre a la intervención de los poderes feudales y toma de ellos su fuerza real. En semejante situación, no existe otro medio de restablecer en unos años el poder del Estado. Pero cuando falte el ascendiente personal de Carlomagno, el poder carolingio resultará frágil, sin más fuerza que la suya propia. Los Capetos construirán lentamente, por procedimientos muy diferentes, levantando progresivamente frente a los *potentes* utilizados al principio unos agentes del Poder que no serán más que eso.

la extensión del área que de él depende y con la población que le reconoce como soberano, lo cual se debe a que las fuerzas humanas disponibles han sido captadas por el señor. Lo que en otro tiempo era un impuesto se convierte ahora en deuda feudal. La única solución consiste en extraer de la célula señorial los recursos que ésta encierra. Por eso la monarquía establece en los confines de cada territorio señorial unos burgos o municipios que hacen la función de ventosas que aspiran los mejores elementos de la población. De este modo el señor tendrá menos vasallos a quienes cobrar impuestos y el rey más burgueses agradecidos por las franquicias recibidas y que, cuando el rey lo necesite, le ayudarán con sus propios bienes. La monarquía interviene también por medio de sus oficiales entre el señor y sus súbditos para que aquél se limite a percibir los censos fijados por la costumbre y se abstenga de gravar arbitrariamente a sus hombres.

Así, con una mano el monarca contiene las exigencias del señor, pero con la otra se ayuda a sí mismo. Pide «ayudas» cada vez con mayor frecuencia; es decir, que en lugar de vivir sólo de los trabajadores que le están directamente sometidos, vive cada vez más de quienes están sometidos a los señores.

Los *cahiers* de los Estados Generales están llenos a la vez de invocaciones al rey para que impida las exacciones de los señores y de protestas contra la progresiva extensión de las exigencias reales.

Sin duda, el Poder aparece cada vez más como protector; pero la realidad es que cada vez es más ávido. Su lucha contra la célula feudal es esencialmente la de un acreedor de segundo grado que trata por todos los medios de liberar al deudor de un préstamos de primer grado, no por generosidad, sino para convertirse el mismo en acreedor.

No podemos menos de admirar la forma en que el Poder, aun sin darse cuenta, consigue sus propios fines.

Es bien sabido que las guerras han sido siempre ocasión para multiplicar las «ayudas» solicitadas por el monarca. En el conflicto anglofrancés, estas ayudas eran excepcionales, pero a lo largo del mismo se fueron haciendo cada vez más frecuentes, hasta que finalmente Carlos VII pudo establecer la capitación permanente, a la que vino a añadirse la supercapitación, y, sobre esta base, todo un creciente edificio de contribuciones.

Menos conocido es el hecho de que este avance continuo de las exigencias del Estado sólo fue posible por el incesante retroceso de

las percepciones feudales. El trabajador no habría podido soportar la duplicación de las exacciones; pero, en realidad, la una reemplazaba a la otra, que iba desapareciendo poco a poco por efecto de las devaluaciones monetarias.

Existe un gran desconocimiento acerca de las causas de estas devaluaciones, cuyos efectos suelen subestimarse. Los reyes no fueron por lo general falsificadores de la moneda, es decir no hicieron, con el fin de facilitar sus pagos, forjar monedas más ligeras dándoles el mismo valor nominal. Los hechos se desarrollaron de forma muy distinta. Para sus fines de poder, esencialmente para las necesidades militares, se precisaban grandes cantidades de metales preciosos. El medio de atraerlos a las cecas consistía en ofrecer un precio más alto por el marco de oro[9] o el marco de plata. Entonces afluían estos materiales, pero como el precio del marco en libras había subido,[10] y con el fin de no incurrir en pérdidas en el cambio, tenían que acuñar y poner en circulación monedas adicionales con un valor nominal más alto. Tal fue el verdadero proceso de las depreciaciones: su ritmo sigue al de las necesidades del Estado.

Pero como la aristocracia vivía de las rentas de los campesinos, fijadas en plata, cada devaluación significaba un empobrecimiento para los señores y un correlativo enriquecimiento de los campesinos. En cuatro siglos, el contenido en plata de la libra fue cayendo progresivamente hasta alcanzar la *décimoctava parte* de su valor antes de la Guerra de los Cien Años. Es fácil imaginar cuánto esta sola causa[11] erosionó las rentas señoriales. Es cierto que el señor feudal, mientras seguía siendo dueño absoluto de los hombres que estaban bajo su jurisdicción, podía compensar la disminución de sus ingresos reales elevando las rentas. Pero al principio no comprendía el significado del fenómeno, y cuando finalmente quiso proceder a efectuar los ne-

9 Unidad de peso.

10 Así, Felipe el Hermoso, para su guerra con Inglaterra, y después para la de Flandes, marcada por el desastre de Courtrai, tiene tal necesidad de moneda para pagar a sus mercenarios, que el precio ofrecido del marco de plata se eleva sucesivamente de dos libras 18 sueldos a ocho libras 10 sueldos, según Dupré de Saint Maur (*Essai sur les Monnaies*). Se concibe que no se pudiera poner la misma cantidad de plata que antes en una misma pieza del mismo valor nominal y que las piezas en circulación tuvieran un valor nominal más elevado.

11 Abstracción hecha de la depreciación del dinero en relación con las mercancías que siguió al descubrimiento de las minas de América.

cesarios ajustes, la justicia real era ya lo suficientemente fuerte para impedírselo. El resultado fue que, al final de la monarquía, los grandes señores, con propiedades inmensas, no disfrutaban sino de unas rentas relativamente pequeñas, por lo que se vieron reducidos a la mendicidad de las pensiones.[12]

Así, incluso allí donde no lo pretende, el Poder, por el impulso que le imprime su propia naturaleza, arruina a los *poderosos* y libera a los que están sometidos, y al cerrar la puerta de una explotación, la abre a la suya propia.

El poder ante la célula capitalista

Si la aristocracia gentilicia preexistió a la ciudad antigua; si la aristocracia feudal fue gemela de la monarquía gótica, la aristocracia capitalista es la hermana menor del Estado moderno. Se ha formado a su sombra, y se podría decir que es hija suya, si bien la persigue con una voracidad digna de Saturno.

Al arrancar a los hombres de las formaciones cerradas de las que antes eran partes integrantes, el Poder crea la condición fundamental de una economía mercantil: la doble disponibilidad de los individuos como fuerza de trabajo y como capacidad de consumo (como productores y consumidores).

Mientras el Poder sigue empeñado en su lucha contra los *poderosos* que tienen atrapados a los hombres en sus vínculos de dependencia personal, ve con simpatía la ascensión de los *ricos*, con los que su autoridad no parece que sufra menoscabo alguno, ya que no tienen a sus órdenes un grupo que reciba su ley e ignore la del Estado. Esa es la razón de que las famosas clasificaciones de Servio Tulio y de Solón, ideadas para reducir a las aristocracias gentilicias, tengan el efecto de elevar a los ricos; la razón de que unos reyes obstinados en destruir a los señores feudales sean también los más favorables a los mercaderes, los banqueros, a los dueños maestros fabricantes.

---

[12] Es sorprendente la analogía con lo que ocurre en nuestros días con los propietarios de inmuebles. También a ellos les prohíbe el Estado subir los alquileres para responder a las depreciaciones de la moneda, de manera que sus rentas no tienen ya ninguna proporción con el valor real o de reposición de su propiedad.

Un armador no es un jefe de marineros que los substraiga al Poder, sino un empleador que, por el contrario, los pone a disposición del Poder cuando a éste le apetezca. Así se explica el favor que Francisco I, por ejemplo, dispensó a Ango. Un banquero no busca el poder sino la riqueza. Viene a constituir una especie de depósito al que el Poder acudirá, cuando llegue el caso, para transformar esa riqueza en poder.

Así, pues, una aristocracia mercantil no sustrae fuerzas al Estado, sino que aporta unas fuerzas virtuales que se harán reales cuando las circunstancias lo reclamen. Bajo este aspecto es como el Poder ha considerado exclusivamente, durante mucho tiempo, el poder del dinero.

Pero al fin la demolición de todas las demás dominaciones sociales dejó al poder financiero dueño del terreno. Y entonces éste se convirtió en creador de nuevas células. Esto fue bastante claro en relación con los industriales. No sólo el patrón hacía la ley en su fábrica, sino que además construía junto a ella una aldea obrera en la que ocupaba la posición de príncipe, hasta el punto de que, por ejemplo, en algunos estados del Sur de Estados Unidos, el industrial, propietario del terreno en que se había construido la fábrica, no reconocía más policía que la suya.

Celoso de todo mando por poco rival del suyo que sea, el Poder no puede tolerar esta independencia. Como en todas las demás luchas contra las formaciones aristocráticas, también aquí recibe la llamada de los dominados. Penetra en la ciudad industrial, en el taller incluso, donde introduce su ley, su policía, su reglamento laboral. Si no conociéramos sus viejas agresiones contra las formaciones aristocráticas, podríamos pensar que esta nueva agresión no es más que una consecuencia del carácter popular del Estado moderno y de las ideas socialistas. Sin duda, esos factores han desempeñado un papel importante, pero le bastaba al Poder el hecho de ser Poder para intervenir.

La célula financiera es menos visible que la industrial. Por medio de la disposición del dinero, y sobre todo de millones, decenas, centenares de millones de ahorros particulares, los poderes financieros han podido construir los gigantescos edificios de sus sociedades, imponer sobre quienes de ellos dependen, cada vez más numerosos, una autoridad cada vez más manifiesta. También estos imperios han sufrido el asalto del Poder. La señal no la dio un Estado socialista, adver-

sario por principio de los señores capitalistas, sino Teodoro Roosevelt, hombre del Poder y por lo tanto enemigo de los poderes particulares.

Se ha trabado así una alianza tan natural como la del Poder antiguo con los aprisionados en las células gentilicias y como la de la monarquía con los siervos de la gleba: la alianza del Estado moderno con los explotados de la industria capitalista y con los dominados por los grupos financieros.

El Estado ha conducido a menudo esta lucha con cierta desgana, en la medida en que con ello renunciaba a sí mismo o a su función de Poder; una renuncia favorecida por la debilidad interna del Poder moderno, ya que la precariedad de su posición incitaba a sus pasajeros ocupantes a traicionarle en beneficio de las aristocracias financieras.

Pero el Poder ejerce una natural atracción sobre quienes pretenden servirse de él. Con la misma fatalidad con que los antifeudales quisieron ocupar los puestos del Estado monárquico se propusieron los anticapitalistas ocupar los del Estado burgués.

No es que estos enemigos del capitalismo fueran los artífices del debilitamiento de los poderes capitalistas. Al margen de ellos se produjo, por ejemplo, la desviación en la fuente de las corrientes financieras que alimentaban el poder capitalista. La expansión de las cajas de ahorro, la acumulación de sus ganancias en un banco gigantesco, muy superior a cualquier banco capitalista, su engrosamiento por los fondos sociales, el empleo de los depósitos de los bancos comerciales en la subscripción de deuda pública; en una palabra, todo lo que ha puesto a disposición del Poder el grueso de la riqueza pública se ha producido al margen de toda intención socialista.

Fueron las necesidades del Estado, no un proyecto anticapitalista, las que condujeron al desarrollo de ese instrumento tan eficaz, el impuesto sobre la renta, al que están ligados los nombres de Pitt y Caillaux.

Finalmente, bajo el nombre de socialización o de nacionalización, el Estado tiende a hacer suyos los grandes edificios de la feudalidad económica: compañías de ferrocarriles, distribuciones eléctricas, y lo que viniere después. Si se quiere considerar estas operaciones como el fruto de ciertas doctrinas, no habría que recurrir a nada ajeno de su propia época, y se podría ignorar todo lo que se refiera al comportamiento milenario del poder; pero la realidad es que todo esto son manifestaciones normales del poder, que no se diferencian en nada

de las confiscaciones de los bienes monásticos en la época de Enrique VIII. El principio es el mismo: apetito de autoridad, sed de recursos; y las mismas características distinguen a todas estas operaciones, incluido el rápido encumbramiento de los beneficiarios de los despojos. Ya sea o no socialista, el Poder tiene que luchar forzosamente contra la autoridad capitalista y hacerse con la riqueza acumulada por los capitalistas, en lo cual no hace sino seguir su propia ley. Socialista o no, aparece necesariamente como el aliado de aquellos que soportan el dominio capitalista. Seguramente interviene la filantropía en esta alianza. Pero el instinto de crecimiento del Estado orienta fatalmente esta filantropía a la gloria y fortalecimiento del Poder.

Un rasgo particularmente interesante de la lucha que mantiene el Poder en nuestra época es que hasta ahora se venía dirigiendo exclusivamente contra una de las categorías de poder social que surgieron en la segunda mitad del siglo XIX: contra el poder capitalista y no contra el poder sindical.

La evolución de estos dos poderes ha sido casi paralela. Al principio ambos fueron asociaciones reales entre propietarios u obreros que se conocían unos a otros. Ambos, ayudados por el desatino de las legislaciones, crecieron hasta alcanzar dimensiones gigantescas, cambiando entonces de estructura. Se convirtieron en asociaciones falsas en las que un aparato dominador se impuso a los asociados, no menos independiente del control de éstos que los gobiernos políticos del control popular. ¿Se volverá el Poder político, una vez vencido el poder capitalista con la ayuda del poder sindical, contra este último poder?

Si no lo hace, no será él quien ejerza los enormes derechos de que es acreedor frente a los individuos, sino que serán las baronías sindicales las que los ejerzan, quedando el Estado reducido a la «cosa pública» de esas baronías. Pero el Poder también es capaz de mantener al poder sindical en una posición subordinada, como ocurre en Rusia. Es ésta una batalla que, en todas partes, se está librando ante nuestros ojos.

¿A qué conduce, pues, esta incesante lucha del Poder contra los otros poderes que se forman en la sociedad? ¿Esta voracidad indeclinable del gran consumidor de energías humanas frente a todas las sucesivas condensaciones de estas energías?

El Poder estatal no cejará en su empeño mientras no acabe con cualquier otro poder; mientras no consiga arrebatar a todos de cual-

quier autoridad familiar y social para someterlos íntegramente a su propia autoridad; mientras no consiga la perfecta igualdad de todos los ciudadanos al precio de su igual aniquilamiento ante su dominio absoluto y la eliminación de cualquier otra energía que no provenga de él y en tanto no desaparezca cualquier superioridad que no sea consagrada por el Estado. En una palabra, mientras no alcance la atomización social, la ruptura de todos los lazos particulares entre los hombres, de modo que ya sólo se mantengan unidos por la común servidumbre que los ata al Estado. Por una fatal convergencia, se juntan los extremos del individualismo y del socialismo.

Al parecer, todas las sociedades históricas han sido sucesivamente arrastradas hacia esta constitución en la que toda vida afluye hacia el Poder y todo movimiento emana de él. Constitución despótica, donde no hay riqueza, poder e incluso libertad sino en el Poder, de tal forma que éste se convierte en objeto de toda ambición y quienes lo detentan no pueden ponerse al abrigo de una competencia generadora de anarquía, a no ser fortificándose en su divinización.

El sentimiento que experimentamos hacia esta constitución «imperial» de la sociedad es el mismo que experimentaba Tácito. Pero honradamente tenemos que admitir que en algunas épocas la gente se sintió feliz viviendo tranquilamente, aunque fuera bajo la protección de sus guardianes. Sucedía que una soberanía sin límites, que lo podía todo sobre ellos, les exigía muy poco. Esa soberanía no perseguía ninguna gran empresa, no estaba animada por ningún fanatismo y no temía a ningún rival exterior. Pero todas estas condiciones no habrían sido suficientes sin otra condición realmente decisiva: que el Poder tenía una fuerza proporcionada a su extensión.

Cuando una voluntad enérgica y persistente ejerce incluso los poderes más amplios, la costumbre acaba amortiguando el peso de las obligaciones y de las prohibiciones que inflige. La seguridad del Poder, tanto interior como exterior, permite un alivio indudable. En algunas épocas del Imperio romano la efectiva libertad de las personas fue, al parecer, muy grande.

Pero no ocurre así si la fuerza del Poder está, por así decirlo, en razón inversa a su extensión, como podemos verlo hoy, cuando los controles políticos, presentes en todo y en todas partes, sufren simultánea o sucesivamente presiones contradictorias, y quien domina en una sociedad regimentada no es una sola mano sino un confuso revol-

tillo. A falta de una reducción en la amplitud de los derechos del Estado, nada hay más cierto que el hecho de que las riendas del gobierno acabarán todas en una sola mano imperial, sea cual fuere su nombre y el origen de donde proceda.

¿Hacia qué forma tiende entonces la sociedad igualitaria donde el poder supremo no parece ser ya capaz de reunir a una multitud excitada? El antiguo Imperio egipcio puede darnos una idea, según la descripción de Jacques Pirenne:

> En una sociedad individualista, en la que no existe ningún grupo familiar o social, todas las funciones públicas las desempeña exclusivamente el Estado. La primera de todas es la de garantizar la seguridad exterior. A tal fin, el Estado dispone de una organización militar profesional, distinta de los poderes civiles y cuyo jefe supremo es el rey. El ejército, dividido en unidades tácticas colocadas bajo el mando de oficiales de carrera, está equipado, abastecido y conservado por un servicio de intendencia; la flota, formada por grandes naves, se construye en astilleros del Estado; las ciudadelas de las fronteras las construye el servicio de obras militares. Por lo demás, el ejército está formado por reclutas; y la nación disfruta de la seguridad que el ejército le proporciona sólo porque soporta la carga del servicio militar que el Estado le impone.
>
> La paz interior está asegurada por la organización judicial, la primera en dignidad entre todas las administraciones civiles. Toda justicia emana del rey, en cuyo nombre los tribunales de primera instancia y de apelación pronuncian sus sentencias. Es cierto que las partes pueden recurrir a la jurisdicción arbitral, pero ésta no tiene valor y autoridad sino porque el Estado garantiza la ejecución de sus decisiones.
>
> El ejército y la organización judiciaria garantizan la seguridad exterior e interior, respectivamente, de la vida social. Ésta descansa en los servicios de la administración civil, que confiere y conserva a cada uno su lugar en la sociedad; en el catastro, base de toda propiedad privada; en el registro, que, por la inscripción de los actos de transmisión y de los contratos, interviene para asegurar el respeto de los compromisos contraídos y para garantizar a cada cual la plena disposición de sus bienes y derechos.
>
> La vida económica depende en gran parte de la administración de las aguas. El marco cada vez más suntuoso de este Estado, que es también cada vez más poderoso, reposa en la administración de las obras públicas. La coordinación entre todos los departamentos está confiada a la cancillería.

Las oficinas de todos estos servicios cubren el país; por todas partes hay funcionarios de todo grado que escriben en papiros que se amontonan y luego se clasifican en los archivos del Estado.

De este modo la administración se convierte no sólo en la base sino en la condición misma de la existencia de esta sociedad individualista que no puede vivir sino gracias a la omnipotencia de un Estado tutelar, pero por ello mismo cada vez más presente. Y así la propia evolución de la administración provoca el crecimiento del Estado y multiplica sin cesar el número y la importancia de los servicios y de los funcionarios.

Todas estas funciones hay que retribuirlas. Es cierto que el Estado tiene grandes posesiones que producen enormes rentas. Pero las cargas a que tiene que hacer frente crecen sin cesar. No sólo le cuesta cada vez más cara la administración, sino que con el poder creciente del Estado aumenta también el prestigio del rey, el cual, elevado al rango de un dios, del más grande de los dioses, se rodea de una corte cuyo fasto exige un personal cada vez más numeroso de sacerdotes, de dignatarios, de cortesanos, de empleados y servidores. Y así las necesidades del Estado sobrepasan con mucho a las rentas de sus propios dominios, por lo que tiene que recurrir al impuesto.

La administración civil, el catastro, el registro, gracias a los cuales cada egipcio goza de la garantía de su propiedad y de sus derechos, permiten por un lado al Estado conocer con toda exactitud la fortuna de cada uno y, por otro, gravarle con un impuesto proporcional a sus ingresos. La administración de hacienda y el servicio de impuestos adquieren una importancia de primer plano, puesto que si la sociedad egipcia de la tercera a la quinta dinastías no fue viable sin su administración sabia y complicada, ésta no pudo subsistir sino gracias al rendimiento de los impuestos. La fiscalidad aparece así como una característica esencial del Imperio egipcio bajo la cuarta dinastía.

Si todos los egipcios son iguales ante la ley, su igualdad les reduce a todos a una igual obediencia a un Estado cada vez más poderoso, representado por el rey.[13]

Apogeo y desmembramiento del Estado

Así concluye el desarrollo del Estado. Se destruye la jerarquía social; los individuos son como guisantes fuera de la vaina y forman una

[13] J. Pirenne, *Histoire du droit et des institutions privées de l'ancienne Égypte* t. I, p. 204.

totalidad numérica de elementos iguales. El Estado es el único principio de organización, y a ella se aplica con una autoridad extrema y minuciosa.

¿Significa esto que ya no existen privilegiados? Existen, ciertamente, pero no como algo preexistente al Estado, sino como una concesión del mismo.

> El culto al rey, instituido para asegurar la omnipotencia del soberano y para exaltarlo por encima de los antiguos cultos locales a los que en otro tiempo la nobleza territorial había debido su poder y su prestigio, contribuyó en gran medida a destruir esta antigua nobleza; pero al mismo tiempo hizo nacer en el seno del funcionariado real una nueva nobleza no hereditaria que, aun debiéndolo todo al rey, fue erigiendo paulatinamente contra su autoridad una nueva y poderosa fuerza social.[14]

La omnipotencia de la burocracia convierte naturalmente a quienes ocupan los puestos decisivos de esta gran máquina en una nueva variedad de poderosos y nobles. Así ocurrió en el bajo Imperio Romano. Las aristocracias fueron trituradas por el fisco. Por el contrario, los que —a menudo libertos de razas sometidas— ocupaban posiciones estratégicas en el aparato aspirador de riquezas obtuvieron inmensas ganancias, acompañadas de gran consideración. Sobre ello observa Rostovtzef:

> Las reformas de Diocleciano y de Constantino, al consolidar una política de expoliación sistemática en provecho del Estado, hicieron imposible toda actividad productiva. Esto no significa que no se hicieran grandes fortunas; por el contrario, se facilitó su constitución. Pero el principio de formación no era ya la energía creadora, el descubrimiento y la explotación de nuevas fuentes de riqueza, la mejora y desarrollo de empresas agrícolas, industriales y comerciales, sino la *hábil explotación de una posición privilegiada en el Estado*, para despojar tanto al Estado como al pueblo. Los funcionarios, grandes o pequeños, se enriquecieron por el fraude y la corrupción».[15]

Es lógico que estos nuevos señores trataran de apropiarse de las funciones que les reportaban tan grandes ventajas y que quisieran ase-

[14] *Ibid.*

[15] Rostovtzef, *Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford 1926, p. 475.

gurar su transmisión a sus descendientes. En eso consistirá el sistema feudal.[16]

Vencedor de la aristocracia que se había formado en la sociedad, el Estado será desmembrado por la estatocracia concebida en su propio seno. Así, los beneficiarios del Estado se separan de él llevándose una dote de riqueza y de poder y dejándole pobre e impotente. Entonces el Estado no tiene más remedio que destruir estas moléculas sociales que acaparan unas energías humanas de las que tiene tanta avidez. Y comienza de nuevo el proceso de su expansión.

Tal es el espectáculo que nos ofrece la historia. Tan pronto es el Estado agresivo que derriba las construcciones patronales, como el Estado omnipotente y distendido que estalla como una espora madura, dejando escapar de su seno una feudalidad que le roba la sustancia.

Dinâmica política

Este incesante hacer y deshacer ¿será acaso un proceso sin finalidad y sin término? No parece que sea así. Esta perenne construcción y destrucción del Estado marca el ritmo de la vida social.

No se espera del químico que acaba de descubrir una reacción que emita sobre ella un juicio de valor. ¿Por qué, pues, el analista político debería designar tal fase de esta incesante transformación como progreso y tal otra como decadencia?

Todo lo que se puede decir es que los contemporáneos tienen la sensación de progreso durante todo el periodo de construcción del Estado, sensación comparable a la euforia que, a lo largo de un ciclo económico, corresponde al periodo de subida de los precios. Cuando el proceso se acerca a su apogeo, se apodera de los espíritus más sensibles una especie de duda y de vértigo. Se percibe entonces que esta perfección de igualdad y esta minuciosidad de la organización son obra humana que no subsiste contra unas leyes naturales sino por una tensión de la voluntad, y que al primer relajamiento de los dirigen-

[16] Rostovtzef los muestra invirtiendo en tierras el fruto de sus detracciones, erigiendo en el centro de sus propiedades «enormes y lujosas villas fortificadas, donde reinan rodeados de su familia, de sus esclavos, de toda una corte de clientes armados y de millares de siervos de la gleba.»

tes, a la primera sacudida venida del exterior, se desmarcan los elementos más fuertes, en torno a los cuales se reagrupan los débiles.

Podemos entonces preguntarnos si la sociedad igualitaria creada por el Estado despótico es más o menos ventajosa para la masa explotada que la sociedad patronal. La pregunta no admite una respuesta rigurosa. Porque la condición del hombre atrapado en los lazos patronales o estatales depende menos de la naturaleza de su amo que del grado de competencia entre los amos. Miserable era la condición de las familias del condado de Lancáster empleadas en la industria del algodón en la época de la intensa competencia por la conquista del mercado mundial. En tales circunstancias, esos trabajadores se habrían beneficiado pasando al servicio de un Estado pacífico. Pero cuando los Estados se encuentran en una fase guerrera, incluso aquel Estado que proclama los principios más populares exige de sus ciudadanos un rendimiento productivo que hace añorar los más duros patronos privados.

Ahora bien, por una lamentable coincidencia, es precisamente en tiempos de guerra cuando con más ardor se aproxima el Estado a las clases laborales, mientras que en tiempos de paz las abandona de buena gana en manos de los patronos, con lo cual no hace más que seguir el ritmo de sus propias necesidades.

Si no se quiere hacer incomprensible la historia a fuerza de compartimentarla —política, económica, social—, tal vez se perciba que es esencialmente competencia de voluntades autoritarias que se disputan por todos los medios el material común de todos sus edificios: las fuerzas de trabajo humano.

CAPÍTULO X

EL PODER Y LA PLEBE

Si el poder tiende naturalmente a crecer, y si no puede extender su autoridad e incrementar sus recursos sino a expensas de los poderosos, es natural que la plebe sea su eterna aliada. La pasión por el absolutismo tiene que conspirar forzosamente con la pasión por la igualdad.

La historia ofrece de ello una prueba continua, y a veces, como para hacer más evidente este proceso secular, le da un tinte dramático, como en el caso del dogo Marino Faliero. La nobleza veneciana era hasta tal punto independiente del dogo, que Michel Steno pudo insultar a la dogaresa sin recibir más que un castigo tan irrisorio, que el insulto resultaba redoblado. Esta nobleza estaba tan por encima del pueblo, que el plebeyo Bertuccio Ixarello, a pesar de sus hazañas navales, no obtuvo satisfacción alguna por una bofetada que le propinó Giovanni Dándolo. Según cuenta la leyenda, Bertuccio fue a enseñar al dogo la mejilla abierta por el anillo del patricio, con el fin de avergonzarle por su pasividad, diciéndole en esencial: «Destruyamos juntos este poder aristocrático que perpetúa la humillación de los míos y pone unos límites tan estrechos a tu poder.» Con el aniquilamiento de la nobleza, cada uno alcanzaría su objetivo: la plebe la igualdad y el Poder el absolutismo. Marino Faliero fracasó en su intento y pagó con su vida.

El suplicio de Jan van Barneveldt ofrece una réplica exacta. En la historia holandesa encontramos el mismo conflicto entre el príncipe que quiere aumentar su autoridad (en este caso los estatúderes de la casa de Orange) y los poderes sociales que se le oponen (aquí los ricos mercaderes y armadores de Holanda). Guillermo, comandante en jefe durante treinta difíciles y gloriosos años, estaba a punto de alcan-

zar la corona, que rechazó como César y Cromwell, cuando fue abatido por un asesino. El príncipe Mauricio heredó el prestigio de su padre, que él incrementó con nuevas victorias, y pensaba que había alcanzado su fin, cuando Barneveldt organiza discretamente la resistencia de los patricios y, con la conclusión de la paz, pone término a unas victorias peligrosas para la República.[1] ¿Qué hace entonces Mauricio? Se alía con los predicadores más ignorantes, los más indicados por su salvaje intolerancia para excitar al bajo pueblo; con su ayuda, lanza a la multitud contra Barneveldt cuya cabeza reclama. Esta intervención de la plebe permite a Mauricio ejecutar al principal opositor a su tiranía. Si no consiguió el Poder, no fue por error en la elección del medio, pues uno de sus sucesores, Guillermo III, acabará convirtiéndose en dueño del país a través de un levantamiento popular que decapitará a Juan Witt, el Barneveldt de la época.

Witt y Barneveldt siguen la tradición de Catón; defienden una cosa pública administrada por los hombres mejor considerados de la comunidad. Los príncipes de Orange siguen la tradición de César: sublevan al pueblo para imponer su autoridad suprema. Cualquier estudiante conoce estas escenas tumultuosas: Catón, arrancado de la tribuna de oradores por una multitud enfurecida que vanamente le advierte que si hacen callar a sus superiores es para darse un dueño.

Nos es bien conocida la aportación de la demagogia a la ambición, pero nuestro conocimiento de las violentas conspiraciones del Poder con la plebe dejaría mucho que desear si no destacara su conjura permanente, pacífica y secular. Lo que César realizó en unos pocos años, la monarquía capeta empleó cuatrocientos en llevarlo a cabo; pero se trata siempre de la misma tarea y de la misma táctica.

Siempre y en todas partes la aristocracia se opone a la elevación de un Poder que disponga por sí mismo de unos medios de acción que le concedan autonomía respecto a la sociedad; es decir, esencial-

[1] El juicioso político que fue William Temple escribe: «El crédito y el poder del príncipe Mauricio, al principio basados en los de su padre, pero realzados luego por sus propias virtudes y cualidades y el éxito de las armas, fueron entonces tan altos que varios Estados Generales, dirigidos por Barneveldt, hombre de gran habilidad y que gozaba entonces de un gran prestigio, acabaron recelando del poder adquirido por el príncipe y temiendo que llegara a disponer de un poder absoluto. Sabían que su autoridad aumentaría si continuaba la guerra, cuya dirección estaba enteramente en sus manos, y pensaban que disminuiría en la paz, para dar lugar a su preponderancia. Esta idea inclinó a este partido a favor de la paz.»

mente, que disponga de una administración permanente, de un ejército permanente, de un impuesto permanente.

El régimen que responde al genio de la aristocracia son las magistraturas conferidas por rotación a los más eminentes, la constitución de un ejército cuando la situación lo exija mediante la aportación de las fuerzas sociales, la acumulación de recursos financieros cuando se precise mediante la cotización de los principales miembros de la comunidad.

Sistema tanto más eficaz cuando más concentrada esté esa aristocracia, cuanto más urbana sea y cuanto más estrechamente unidos estén sus intereses, y tanto menos cuanto más dispersa esté, cuanto más ligada a la tierra y más aislados estén sus intereses. Tal fue el sistema que constituyó la fuerza de Atenas en tiempo de las guerras médicas, y de Roma en tiempo de las guerras púnicas; pero también la debilidad de la Alemania del Renacimiento.

Siempre y por doquier tiende a formarse un Poder concreto en el seno del sistema aristocrático; sus logros se miden por la construcción de sus instrumentos, burocrático, militar y financiero; el concurso de la plebe contribuye a su progreso, la aristocracia es su víctima.

De ello la historia de Francia ofrece un notable testimonio.

La «cosa pública» feudal

¿Qué es el Poder que recibe Hugo Capeto en el año 987? Algo parecido a la presidencia de una república aristocrática de tejido bastante suelto o, más exactamente aún, de una confederación de señores.

Es sabido que las decisiones políticas más importantes no fueron tomadas por la larga serie de nuestros reyes sino en corte con sus pares y que los veredictos judiciales se tomaron en la misma forma. Sería un error suponer que el rey se limitaba a pedir consejo.

Esta costumbre reflejaba la constitución social. La fuerza pública se formaba por adición de fuerzas particulares, de tal modo que nada podía emprenderse a no ser con el concurso de aquellos a quienes pertenecían estas fuerzas. ¿De qué le servía al rey decidir una guerra, si los barones no estaban dispuestos a aportar sus contingentes, o pronunciar la condenación de un poderoso, si sus pares se negaban a colaborar en la ejecución de la sentencia?

Había «corte» como en nuestros días hay «consejo de administración» para tratar asuntos que afectaban, no al interés de los particulares, sino al de la colectividad.[2]

La debilidad del Poder resultaba de un proceso de descomposición que es bastante conocido.

Sin duda, los jefes francos habían encontrado en Galia importantes dominios e incluso talleres del Estado, ingresos regulares procedentes de las contribuciones. Pero distribuyeron estas propiedades, asignaron estas rentas a los nobles francos y a los obispos romanos, bien por generosidad instintiva, o más bien por la necesidad de ganarse incesantemente unas fidelidades a las que sus querellas dinásticas ofrecían demasiadas ocasiones de venderse.

Sin duda también, existía la costumbre germánica de los invasores de responder a la llamada que el rey hacía a la armas, una costumbre que también se extendía a las poblaciones sometidas. Pero este servicio, que era gratuito y que el guerrero debía cumplir equipado y mantenido por él mismo,[3] suponía que éste era lo bastante rico para procurarse las armas necesarias,[4] y que estaba suficientemente pro-

---

[2] El propio lenguaje de las ordenanzas pone de relieve el carácter común de las decisiones; así, el *Stabilimentum Feudorum*, en la tardía fecha de 1204, comienza en estos términos: «Felipe, por la gracia de Dios, rey de Francia; Eudes, duque de Borgoña; Hervé, conde de Nevers; Renato, conde de Bulonia; Gauche, conde de Saint-Paul; Guido de Dampierre, y varios otros han convenido por unanimidad... »

En esta corte, el monarca no es más que presidente que no siempre se impone. Representa el principio contrario al Estado, el de la *cosa pública* administrada por los príncipes sociales. La encontramos en el reino latino de Jerusalén donde el soberano sólo puede tocar a la persona o bienes de un vasallo en virtud de juicio de la corte feudal, es decir de la comunidad entera de los vasallos; en España, donde Alfonso IX jura no proceder contra la persona o propiedad de ninguno de sus vasallos, sin que antes haya sido oído por la corte; en Inglaterra, donde Britten declara que en los casos en que el rey es parte, el juez es la corte, donde el *Espejo de justicia* afirma que la corte debe abrirse a los procedimientos contra el rey como si se tratase de cualquier otra persona. Véase la memoria de A.J. Carlyle a la tercera sesión del Instituto Internacional de Filosofía y Sociología Jurídica.

[3] Los carolingios intentaron mantener o tal vez restablecer este antiguo uso. La frecuencia de sus ordenanzas sobre esta materia parece atestiguar que el ejército «nacional» no se reunía tan fácilmente como en el pasado. Una ordenanza del año 811 recuerda que los hombres deben llevar consigo víveres que les permitan guerrear tres meses más allá de las fronteras. Se dice también que deben estar equipados para seis meses de ausencia. La *Capitulare Aquisgranense* precisa el mínimo de armamento: lanza, escudo, arcos con dos cuerdas y doce flechas.

[4] En el estado de postración de las artes industriales, la lanza y el escudo solos costaban el precio de un buey. La espada con el puñal, el precio de tres bueyes fuertes

visto de esclavos para poder ausentarse.[5] La clase de hombres libres que reunían estas condiciones, numerosa en tiempos de Dagoberto, fue desapareciendo progresivamente entre los siglos VIII y X. Ante la amenaza de invasión devastadora de sus dominios por los normandos, los sarracenos o los húngaros, el propietario independiente se ponía él y sus bienes bajo la protección de un poderoso que fuera capaz, en ausencia del rey, de defenderlo. Surge así la formación de «fuerzas policiales» feudales, tropas a caballo revestidas con costosas corazas que sólo los grandes podían sufragar. No existía, pues, un ejército nacional que el rey pudiese convocar, sino tan sólo tropas feudales cuya colaboración se veía obligado a solicitar.

Precisamente porque la riqueza y la fuerza pertenecían individualmente a los señores, el rey no podía gobernar sin ellos. Y éstos, naturalmente, ocupaban en la cosa pública posiciones proporcionadas a su real importancia, aportando una autoridad mayor de la que recibían. Así, pues, el rey no era servido por una administración, sino más bien manejado como una marioneta por los «grandes oficiales» de su reino.

La afirmación del poder

El Poder surgió de este primitivo estado de impotencia por etapas continuas y sucesivas: los elementos que le prestaban su apoyo social fueron sustituidos por otros que le pertenecían en propiedad.

A la cabeza estaba la corte en la que se expresaban los intereses divergentes de los barones. El rey iba deslizando en ella algunos eclesiásticos, no ciertamente los grandes obispos, señores como los otros, sino simples clérigos que lógicamente no tenían allí su lugar adecuado, pues se trataba en realidad de un congreso de pequeños soberanos. Su hábito y su ciencia les conferían una cierta respetabilidad, y

---

y uno mediocre. La coraza, que no era todavía más que una túnica de cuero sobre la cual iban cosidos anillos de hierro formando escamas, costaba el precio de diez bueyes, y el casco, con penacho, tres bueyes. Se precisaba, pues, toda una fortuna para armarse completamente. Véase la *Loi Ripuaria*, citada por la señorita Lezardière, *Théorie des Lois politiques de la Monarchie française*, t. I, p. 391.

[5] Carlomagno debe precisar que la obligación se impone sólo a quienes poseen cuatro mesas servidas, que correspondían a doce hectáreas, en las que trabajaban cuatro familias de siervos.

siempre se pronunciaban a favor del rey. Posteriormente, el soberano introdujo hombres de leyes, plebeyos que humildemente se sentaban en las gradas de los bancos reservados a los «pares y altos barones», como los denomina desdeñosamente Saint-Simon,[6] para consultarles cuando lo creía oportuno. Sacados de la nada por el monarca, su consejo, inspirado en el derecho romano,[7] siempre era favorable a la autoridad central. Finalmente, el soberano les permitió expresar sus opiniones, subvirtiendo así la constitución primitiva, según la cual la importancia de un hombre en el Estado estaba en proporción a la fuerza que tenía en la sociedad. La Corte acabó convirtiéndose en parlamento, expresión únicamente del interés real.

El puño del Estado era el ejército, formado por contingentes feudales cada uno de los cuales sólo reconocía un jefe directo, el señor que le había convocado bajo su propia bandera; edificio sin fundamento del que el capricho de un barón podía retirar súbitamente todo un bloque de combatientes; coalición indisciplinada imposible de plegar, como se vio en Crécy,[8] a una acción concertada. El rey prefiere más bien una caballería de mercenarios desarrollada en consonancia con sus recursos. Querría sacar de los municipios, substraídos a la autoridad feudal, una sólida infantería, verdadero ejército «nacional», que estuviese a sus órdenes. Pero los intentos realizados fueron decepcionantes, hasta el último en el tiempo, el cuerpo libre de arqueros de Carlos VII, del que nada podía esperarse tras la derrota de Guinegate (1479).

Tuvieron los suizos que reinventar la táctica griega del erizo para que la infantería fuera capaz de resistir las cargas de la caballería, y sólo entonces, respaldada por «soldados» plebeyos, pudo la monarquía hacerse absoluta.

---

[6] *Mémoires*, ed. Boilisle, t. XXV, p. 204.

[7] La monarquía fue al principio hostil al derecho romano en el que podían ampararse las pretensiones del Emperador. Pasado este peligro, se hizo favorable en cuanto podía basar en él sus propias pretensiones al absolutismo.

[8] Cuando ambos mariscales quieren poner orden en la carrera y ordenan: «Parad banderas», los primeros hacen caso, pero los últimos, celosos de su honor, siguen cabalgando diciendo que no se pararán hasta que lleguen a la cabeza del ejército; «y cuando los primeros veían que se les aproximaban, siguieron adelante..., pues ninguno quería sobrepasar a su compañero... Pero «en cuanto vieron a los enemigos, retrocedieron todos a la vez, tan desordenadamente que los que estaban detrás quedaron boquiabiertos y cuidaron de que los primeros combatiesen, y que fueran ellos los derrotados.» Froissart.

Los nervios del mando político eran al principio estos «grandes oficiales», poderosos señores que vigilaban al rey, le controlaban, le embridaban y, llegado el caso, se volvían contra él. Por eso fue poco a poco liberándose de tan peligrosos auxiliares. Así ocurrió con el senescal. Este «oficial» estaba encargado de la mesa del rey, y por lo mismo de alimentar a los soldados reales; de modo que era también él quien los llevaba al combate como su jefe militar. Pero puesto que el abastecimiento de la corte provenía entonces de los prebostes que administraban los dominios reales, el senescal era también naturalmente quien controlaba a estos prebostes y ejercía la superintendencia de estos dominios.

Cuando tales funciones se juntaban en manos de un señor que por sí mismo era ya poderoso, ¿qué no se podía temer? Se precisó una revolución de palacio para causar, en 1127, la caída de Étienne de Garlande, y Felipe Augusto suprimió el cargo en 1191. Pero más tarde, el condestable que llevaba la espada real no era menos peligroso, como lo atestigua la traición del condestable de Borbón.[9]

Fue en el ámbito militar donde por más tiempo la monarquía se dejó servir por los grandes barones. Por lo demás, vemos cómo por todas partes recurría sistemáticamente a servidores plebeyos. ¿Qué puede ser más esencial al poder real que las finanzas? ¡Pero qué peligro confiar su administración a un señor poderoso, como el chambelán cuya llave significa que es él quien manda en las arcas! De ahí que el rey tome como administradores efectivos de sus bienes a modestos eclesiásticos o simples burgueses. Borelli de Serres nos da la lista de estos funcionarios a partir de Felipe el Hermoso: todos son gente corriente.

Consejeros plebeyos, soldados plebeyos, funcionarios plebeyos, tales son los instrumentos del Poder que, más o menos conscientemente, pretende ser absoluto.

---

[9] Para poder hablar de traición hay que concebir el Estado como lo hacían los reyes y como lo hacemos nosotros. Pero el condestable pensaba de otra manera: el reino era a sus ojos una confederación de señoríos a cuyo frente se encontraba Francisco I. Y una de las funciones de la confederación era la del condestable; pero era lícito que un confederado denunciase el vínculo y recurriese a sus propias fuerzas: toda la Edad Media pensó así. Esta concepción no correspondía ya a la realidad de Francia, pero sí a la de Alemania, donde el imperio había tomado claramente el carácter de una confederación de potencias aristócratas y la autoridad central había quedado reducida a una sombra.

El plebeyo en el Estado

El vulgo piensa que la monarquía reserva los empleos a los aristócratas y que excluye de ellos a los plebeyos. Todo lo contrario, soporta los servicios de los poderosos mientras permanece bajo su tutela aristocrática, pero reclama los servicios de la gente común tan pronto como aspira al Poder absoluto.

El Poder más completo que conoció la Europa del antiguo régimen fue el de los otomanos. ¿De dónde tomaba el Gran Señor sus guerreros más fieles y sus servidores más seguros? No ciertamente de entre los nobles turcos, compañeros en la conquista y cuya turbulencia y fiereza temía. De las razas cristianas sometidas y humilladas reclutaba a sus jenízaros, en las que también encontraba sus administradores e incluso el Gran Visir. De este modo colocaba por encima de la aristocracia natural una nueva aristocracia formada por hombres que nada tenían y que todo se lo debían a él.[10]

Nuestros reyes actuaron en el mismo sentido. Unos conscientemente, como Luis XI, que Commines nos describe como «naturalmente amigo de la gente de clase media y enemigo de todos los grandes que podían prescindir de él.» Pero también los otros reyes siguieron por instinto el mismo camino.

Las naturales exigencias del Poder hicieron la fortuna de los plebeyos. Esta gente menuda, que Dupont-Ferrier[11] nos muestra poblando la Corte del Tesoro, la Corte de Ayudas, tan pronto como halla acomodo en el Estado, prospera en la misma medida en que lo hacen sus empleadores. ¿A costa de quién? Pues de los aristócratas. Con la audacia que les depara la oscuridad, usurpan progresivamente los derechos fiscales de los señores, desvían las rentas de los grandes hacia el tesoro real. A medida que crece su invasión, el organismo financiero se desa-

[10] Para un embajador llegado de la Europa feudal como Busbecq, era un espectáculo sorprendente ver una corte en la que no había nobles turcos sino solamente funcionarios: «No había en esta gran asamblea ni un solo hombre que no debiese su posición únicamente a su valor o mérito. Los turcos no dan importancia al nacimiento; la consideración en que se tiene a alguien depende solamente de la posición que ocupa en el Estado. No hay discusiones de precedencia, pues *es el cargo el que la establece.* En los nombramientos, el Sultán no tiene en cuenta ni el rango ni la fortuna... Los que reciben de él las más altas funciones son a menudo hijos de pastores.»

[11] G. Dupont-Ferrier, *Études sur les institutions financières de la France*, 2 vols., París, Firmin-Didot, 1930 y 1932.

rrolla y se complica. Inventan nuevas funciones para crear nuevos puestos en los que colocan a sus parientes. Familias enteras se instalan cómodamente en una burocracia cada vez más numerosa y poderosa. Por otro lado, a medida que se multiplican las «ayudas» solicitadas a la población del reino, los burgueses de la Corte de Ayudas encuentran ocasión para elevar a sus semejantes en las provincias. La recaudación de impuestos se confía al principio a hombres elegidos entre los contribuyentes; pero muy pronto estos «elegidos» son designados por la administración, se perpetúan de una recaudación en otra, desarrollando a sus órdenes toda una jerarquía de lugartenientes, empleados y registradores. Y así, por todas partes el servicio del Estado es ocasión de distinción, de ascenso y de autoridad para la gente de la plebe.[12]

Lo que aparece en materia financiera se repite en lo judicial. Los pobres bachilleres llamados a la corte del rey van desplazando poco a poco a los barones, se afirman, se empelucan, se convierten en parlamento, van penetrando poco a poco incluso en las tierras del señor, se constituyen en jueces de éste y sus hombres, es decir, le despojan de su autoridad.

¡Qué espectáculo esta elevación de la gente común,[13] este hormigueo que poco a poco va devorando el esplendor feudal, no dejándole más que el aparato y el título! ¿Cómo no ver que en el Estado han hecho su fortuna todos estos plebeyos, los cuales a su vez han marcado el destino del Estado?

---

[12] Sumner Maine ha observado en la India inglesa un fenómeno parecido: los responsables de la percepción del impuesto se convierten en potencias locales.

[13] En vísperas de las guerras de religión, dice Augustin Thierry: «El Tercer Estado, por una especie de prescripción menos exclusiva respecto al clero que a la nobleza, ocupaba casi todos los cargos de la administración civil incluso los más elevados, los que posteriormente se denominaron ministerios. De la clase plebeya, a través de los grados universitarios y pruebas más o menos múltiples, salían el canciller guardasellos, los secretarios de Estado, los abogados y procuradores del rey, todo el cuerpo judicial, compuesto del Gran Consejo, tribunal de conflictos y de causas reservadas, del parlamento de París con sus siete cámaras; el Tribunal de Cuentas, el Tribunal de Ayudas, de ocho Parlamentos de provincias y una multitud de puestos inferiores. Igualmente, en la administración de Hacienda, los funcionarios de todo rango, tesoreros superintendentes, intendentes, inspectores, recaudadores generales y particulares procedían también de las capas burguesas ilustradas que recibían el nombre de *gens de robe*. En cuanto a la jurisdicción que ejercían los senescales, bailíos y prebostes del rey, en caso de que estas funciones siguieran siendo desempeñadas por gentileshombres, éstos debían contar siempre con sustitutos o asesores graduados.» A. Thierry, *Histoire... du Tiers État*, ed. 1836, pp. 83-84.

Un apasionado apego los liga a la función cuya posesión transfigura su vida. Cuando el rey enloquece, y el delfín es imbécil, cuando el duque de Borgoña, ebrio de orgullo y de popularidad, entrega París a la anarquía de los carniceros, es el abogado del rey, Jean Jouvenel, el único que reivindica y hace valer los derechos del Estado.

En cuanto conservador, su amor es también agresivo. No sólo sirven al Estado rebajando a los grandes, sino que también se desquitan. Sucede que los intereses aristocráticos son también intereses de la sociedad. «La continuidad de las buenas cosas, dice Renán, debe salvaguardarse por medio de instituciones que son, si se quiere, un privilegio para algunos, pero que también son órganos de la vida nacional, sin los cuales ciertas necesidades se resienten.»[14] No se puede pretender que los «oficiales» plebeyos lo comprendan así. «Las pequeñas fortalezas, añade Renán, donde se conservan depósitos que pertenecen a la sociedad, toman el aspecto de torres feudales. Contra estas torres renuevan sin descanso sus ataques los hombres del rey.».

Los historiadores de las ciudades italianas nos muestran a los burgueses saliendo en expedición contra los castillos vecinos, asaltándolos y, una vez conquistados, demoliéndolos piedra a piedra. Obligaban a los antiguos señores a que fueran a vivir entre ellos como simples ciudadanos, y de este modo extendían la autoridad urbana sobre el campo abierto. El mismo recuerdo de las humillaciones sufridas y las envidias sentidas, la misma pasión por la ciudad de la que es miembro —que es la Ciudad del Mando—, impele al político plebeyo a destruir todos los poderes particulares, todo lo que ata, limita o frena al Poder público.

El absolutismo plebeyo

El progreso de la plebe en el Estado y del Estado en la nación están íntimamente asociados. El Estado encuentra en los plebeyos los servidores que le refuerzan; los plebeyos encuentran en el Estado el amo que los eleva.

Al favorecer el afrancamiento de los siervos, al limitar los derechos de los señores a explotar a sus súbditos, el rey debilita en la misma

[14] Renán, *La Monarchie constitutionnelle en France*, en *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, ed. Calmann Lévy, pp. 249-250.

medida a sus oponentes naturales. Al velar por la formación de una capa de burguesía sustancial, de una oligarquía de los municipios y de una clase mercantil, se procura servidores y se asegura su apoyo. Al arrendar los impuestos, abre a esta burguesía las puertas del Estado. Al permitir que estos cargos se conviertan en propiedad hereditaria, liga a su fortuna la de familias enteras de la burguesía. Las universidades que promueve le proporcionan sus más eficaces campeones. Defensores del derecho real contra el Emperador o el Papa, en tesis brillantes, silenciosamente y sin descanso, van minando el derecho señorial. Con razón pudo Augustin Thierry proclamar:

> En el transcurso de seis siglos, del XII al XVIII, la historia del Tercer Estado y la de la realeza se hallan indiscutiblemente unidas... Desde el advenimiento de Luis el Gordo hasta la muerte de Luis XIV, cada etapa decisiva en el progreso de las diferentes clases plebeyas hacia la libertad, hacia el bienestar, la instrucción y la importancia social corresponde, en la serie de reinados, al nombre de un gran rey o de un gran ministro.[15]

Durante las minorías de edad, o cuando el soberano, débil como Luis X o Luis XVI, es dócil a los grandes, este proceso se interrumpe y se perfila una reacción. Por el contrario, cuanto más ávido de poder es el monarca, con mayor decisión fustiga a los príncipes sociales, y más progresa en su labor de emancipación. Bien lo entendió el Tercer Estado, y, en los Estados Generales, quienes hablan de rodillas —sus representantes— son también los más ardientes defensores del Poder. Unas veces, cuando sus quejas se anticipan a los deseos del rey, le incitan a acelerar la usurpación de la jurisdicción señorial.[16] Otras veces justifican enérgicamente su autoridad, como en su primera convocatoria por Felipe el Hermoso, e incluso les vemos en 1614 otorgar a la monarquía un mandato ilimitado e irrevocable[17] que parece sa-

---

[15] *Op. cit.*, p. IX.

[16] Ya muy adelantado el proceso, el Tercer Estado, en los Estados Generales de 1560, protesta de que los señores exigen prestaciones personales y contribuciones por encima de sus derechos, de que citen a sus súbditos «ante tribunales que cuentan que les son adictos y favorables»; exige que «en el futuro, en las causas entre los señores y sus súbditos en las que los primeros tengan un interés personal, los súbditos no podrán ser citados sino ante un juez *real* de la provincia». Semejantes reivindicaciones no podían menos de ayudar a la expansión del Poder.

[17] He aquí el artículo con que el Tercer Estado encabeza su memorándum bajo el título de Ley fundamental: «Se le pedirá al Rey que haga promulgar en la asamblea de

cado de la imaginación de Hobbes y que sólo podía permitirlo una clase interesada en el absolutismo.

La aristocracia no ha dejado de entender que el principal instrumento de su progresivo declive era el personal plebeyo al que el Poder se había entregado cada vez más completamente. Basta oír las quejas despectivas de Saint-Simon contra Mazarino. Comprendió perfectamente que en tiempos de la Fronda se había producido una revolución, no la revolución tumultuosa que pretendían los agitadores, sino por el contrario la revolución invisible que estaba llevando a cabo el ministro heredero de Richelieu y preceptor de Luis XIV.

> Todos sus cuidados, todo su empeño se orientó a aniquilar las dignidades de nacimiento por todos los medios, a despojar a las personas de calidad de toda clase de autoridad, alejándolas a tal efecto de todos los asuntos de Estado, a dar entrada a gente de extracción tan vil como la suya; a incrementar su posición de poder, distinción, crédito y riqueza; a convencer al rey de que todo señor es naturalmente enemigo de su autoridad y a persuadirle de que prefiriera para llevar sus asuntos a gentes insignificantes, a las que al menor descontento se las podría reducir a la nada privándoles de su empleo, con la misma facilidad con que habían sido encumbrados concediéndoselos; en lugar de que los señores ya poderosos por su nacimiento, sus alianzas, a menudo por sus establecimientos, adquirieran un poder temible para el ministerio y los empleos que de él dependían, y peligroso por las

---

sus Estados por ley fundamental del reino, inviolable y de todos conocida, que, así como a él se le reconoce como soberano en su Estado, que debe su corona sólo a Dios, no hay poder en la tierra, sea el que fuere, espiritual o temporal, que tenga derecho alguno sobre su reino para privar de él a la persona sagrada de nuestros reyes, ni dispensar o absolver a sus súbditos de la fidelidad y obediencia que le deben, por cualquier causa o pretexto que fuere; que todos los súbditos, sea cual fuere su calidad y condición, deberán tener esta ley por santa y verdadera, en cuanto conforme a la palabra de Dios, sin distinción, equivoco o limitación alguna; la cual será jurada por todos los diputados de los Estados y en adelante por todos los beneficiados y empleados del reino antes de entrar en posesión de sus beneficios o de ocupar sus cargos; todos los preceptores, regentes, doctores y predicadores estarán obligados a enseñarla y publicarla; que la opinión contraria, esto es que se puede matar o derrocar a nuestros reyes, levantarse y rebelarse contra ellos, sacudirse el yugo de su obediencia por el motivo que sea, es impía, detestable, contraria a la verdad y al establecimiento del Estado de Francia, que no depende directamente más que de Dios.»

Se trata sin duda de una declaración de circunstancias, como respuesta a la campaña organizada por los teólogos jesuitas, y en ella se percibe el recuerdo de los terribles desórdenes de la Liga. Pero, al margen de las razones particulares que la inspiraran, lo cierto es que la declaración se hizo y que contiene un mandato ilimitado e irrevocable.

> mismas razones, los apartaba de sus puestos. De donde la intervención de la pluma y el hábito y la aniquilación de la nobleza por grados que podrá parecer un prodigio, que hoy vemos y sentimos, y que esta gente de pluma y hábito ha sabido bien mantener, y cada día agrava su yugo de suerte que las cosas han llegado a tal punto que el señor más poderoso no puede ser de provecho a nadie y que en mil maneras diferentes depende del más vil plebeyo.[18]

Y también:

> Un extraño procedente de la hez del pueblo, que nada cuenta y que no tiene otro dios que su grandeza y su poder, no piensa en el Estado (esto es, la nación) al que gobierna sino en relación con lo que a él le conviene. Desprecia sus leyes, su genio, sus intereses, ignora sus reglas y sus formas, *no piensa más que en dominarlo todo, en confundirlo todo, en hacer que todo sea pueblo.*

Admiremos cómo la invectiva de este gran escritor acaba convirtiéndose en denuncia de la verdad. Dominarlo todo, confundirlo todo, hacer que todo sea pueblo, tal es en efecto el genio de la administración monárquica. Los historiadores sentimentales deploran que la realeza se haya hecho absoluta, felicitándose al mismo tiempo por haber promovido a los plebeyos. Se equivocan. Elevó a estos plebeyos porque quería ser absoluta, se ha hecho absoluta por haber elevado a los plebeyos.

Nunca y en ninguna parte se pudo construir un Poder agresivo con aristócratas. La preocupación por los intereses de familia, la solidaridad de clase, los prejuicios de la educación, todo les disuade de entregar al Estado la independencia y la fortuna de sus semejantes.

El progreso del absolutismo, que somete la diversidad de las costumbres a la uniformidad de las leyes, que combate los sentimientos locales para ganarse la fidelidad al Estado, que apaga todos los fuegos de la vida para encender uno solo, y que finalmente substituye el ascendente personal de los notables por el gobierno mecánico de una administración, es por naturaleza destructor de las tradiciones en que se basa el orgullo de las aristocracias y del patronato que le da su fuerza. Son ellas, las aristocracias, las únicas que pueden ofrecer resistencia.

[18] *Mémoires de Saint-Simon*, ed. Boilisle, t. XXVII, pp. 6-7.

La reacción aristocrática

Es famoso el apóstrofe con que Fhilippe Pot[19] reprochó a la monarquía la tendencia despótica que Luis XI le acababa de imprimir. Se cita su defensa de los derechos y libertades de la nación; pero a menudo se olvida que hablaba en nombre de la nobleza.

El duque de Montmorency, que, como gobernador del Languedoc, tomó contra Richelieu la defensa de las antiguas franquicias provinciales y pagó esta resistencia con su cabeza, no hacía más que desempeñar su papel de aristócrata.

Con razón escribió Bonald:

> La nobleza preserva a los súbditos de la opresión por su sola existencia. Un poder opresor es un poder capaz de destruirlo todo, derribarlo, cambiarlo; un papel que puede derribar es un poder sin límites. Ahora bien, la nobleza constituye un límite al poder, ya que el monarca no puede destruir a una nobleza que coexiste con él, hija como él de la constitución, ligada como está a la sociedad por lazos indisolubles...[20]

No se podría explicar en menos palabras por qué el Poder monárquico, que constantemente tiende hacia la unificación y la uniformidad, no pudo sin embargo alcanzar su fin lógico, un fin que la Revolución realizará en unos meses. La razón es que chocaba con la nobleza, siempre resistente, a menudo rebelde, y que los reyes, aunque por lógica tendían a destruir inmediatamente la nobleza, se veían contenidos por tradición, por sentimiento y también por una cierta comprensión de su necesaria función.

Las grandes diferencias entre la historia de Francia y la de Inglaterra radican casi enteramente en los opuestos comportamientos de su respectivas noblezas, como con tanta perspicacia intuyó De Lolme.

En Francia, la nobleza se defiende mal en el día a día; procede por contraofensivas violentas, desordenadas, torpes, brutales, como cuando bajo Luis X hizo ahorcar a Enguerrand de Marigny, y torturar a Pierre de Latilly, canciller de Francia, y a Raoul de Presle, abogado del rey.[21]

---

19 En los Estados Generales de 1484; recuérdese que Luis XI había muerto el año anterior.

20 Bonald, *Théorie du Pouvoir politique et religieux*, libro III.

21 A. Thierry, *op. cit.*, p. 29: «Los legistas del siglo XIV, fundadores y ministros de la autocracia real, sufrieron el destino común de los grandes revolucionarios. Los más

No sabe implicar al Tercer Estado haciéndole comprender que no se le sustrae a unas prepotencias suavizadas por el tiempo sino para someterle a una pesada dominación del Estado. Si se encuentra asociada a él, como en los comienzos de la Fronda, no tarda en perder su apoyo, incapaz de dar a su rebelión el aire de una defensa del interés general; pronto se desintegra por la avidez de los rebeldes, cada uno dispuesto, si llega el caso, a concluir su tratado particular con la corona.

En una palabra, carece de sentido político, y no conoce otra forma de recuperar las posiciones perdidas que al abrigo de disturbios políticos que, como las guerras de religión o la Fronda, quiebran la autoridad y permiten a los señores afirmarse, a falta de orden público, como pequeños soberanos a los que, tras la pacificación, había que comprar la adhesión.[22]

La aristocracia inglesa sabe mejor cómo actuar conjuntamente, tal vez porque, al revés de lo ocurrido en Francia, donde el Parlamento, dominado por los hombres de leyes, se convirtió en instrumento real, en Inglaterra permaneció como órgano de los poderes sociales y lugar de encuentro de la oposición al rey. Sabe de tal modo revestir su resistencia con razones de orden público que, por ejemplo, vemos por ejemplo cómo la Carta Magna, a pesar de no ser más que una capitulación del rey ante unos intereses privados que se defienden, emplea fórmulas de derecho y de libertad válidas para todos los tiempos.

Mientras que los nobles franceses se presentan ante el pueblo como pequeños déspotas, a menudo más exigentes y turbulentos que un gran tirano, siempre más altaneros, la nobleza inglesa, por el contrario, hace que la clase de los propietarios libres, los *yeomen*, se sientan pequeños aristócratas que tienen con los grandes señores unas libertades comunes que defender.

La aristocracia insular hizo su jugada maestra en 1689. Instruida por Harrington, más que por Locke, fijó al poder que se otorgaba al

audaces perecieron bajo la reacción de los intereses que habían agraviado y de las costumbres que habían reprimido.»

[22] Saint-Simon vio claramente cómo los disturbios redundaban en provecho de la aristocracia: «Todo lo que pudo hacer Enrique IV con la ayuda de la nobleza fiel, fue, tras mil fatigas, hacerse reconocer como el que era de pleno derecho, *comprando, por decirlo así, la corona a sus súbditos* por medio de tratados y los millones que tuvo que pagar, grandes concesiones y puestos de seguridad a los jefes católicos y hugonotes. Unos señores con unos puestos así asegurados, y que sin embargo se creían burlados en sus quiméricas aspiraciones, no eran fáciles de manejar.» *Op. cit.*, XXVII, p. 9.

rey, llamado de ultramar, unos límites tan hábilmente marcados, que se mantendrán durante siglos.

El instrumento esencial del Poder es el ejército.[23] Un artículo del *Bill of Rights* establece la ilegalidad de los ejércitos permanentes, mientras que la *Mutiny Act* sanciona los consejos de guerra e impone la disciplina militar sólo por el espacio de un año, lo cual obliga al gobierno a convocar cada año al Parlamento para de algún modo recrear un ejército que legalmente se disuelve. De ahí que incluso hoy día, mientras se dice la Marina «Real» y la Aviación «Real», no se dice el Ejército «Real». Se conserva así el recuerdo de la dependencia en que se le puso respecto al Parlamento.

Bajo los Estuardos, el Parlamento se convocaba de forma irregular y se votaban los subsidios siempre para varios años; a veces, para la duración de todo el reinado. Siguió concediendo a Guillermo III el derecho de percibir los aranceles durante toda su vida, pero las reuniones anuales tenían que llevar forzosamente a votar anualmente gastos. Es decir, que no sólo el ejército sino también la administración estaba supeditada a la aprobación del Parlamento, o, dicho de otra manera, a la aristocracia, que era la que lo componía. De Lolme ha visto bien el principio de la libertad inglesa.

> El derecho que tienen los ingleses a decidir por sí mismos los impuestos que van a pagar suele considerarse generalmente como constitutivo de una garantía permanente de la propiedad individual contra las pretensiones de la corona; pero ello equivale a ignorar el efecto más noble y más importante de este privilegio.

---

[23] Así, Carlos I, si hubiera dispuesto de un pequeño ejército bien pertrechado, habría podido desbaratar la leva masiva de los presbiterianos procedentes de Escocia al mando de Leslie. No se habría visto obligado, bajo la amenaza de la espada escocesa, a convocar a un Parlamento inglés, ante el cual tuvo que presentarse suplicante tras haber orgullosamente disuelto el Parlamento anterior. Hubo de ceder a los ingleses con la vana esperanza de obtener los medios para someter Escocia; luego, contra la insolencia inglesa, pedir ayuda a los propios escoceses. De capitulación en capitulación, el desdichado iba perdiendo sus fuerzas al mismo tiempo que su honor. ¿Qué habría necesitado para evitar esta carrera de humillaciones? Un ejército. ¿Y qué necesitaba Cromwell para levantar sobre las ruinas de la monarquía un Poder sin regla ni freno? Un ejército, el que forjó en nombre del Parlamento, y que luego volvió contra éste; ejemplo memorable de infidelidad de las tropas para con las instituciones y los principios y de su devoción a las personas. ¿Y cómo se realizó la restauración de Carlos II si no por el ejército de Monk?

»El derecho que poseen los ingleses de tasar los subsidios a la corona es la salvaguardia de todas sus libertades, tanto civiles como religiosas. Es un método infalible para asegurarse de que conservan el derecho de *juzgar la conducta del poder ejecutivo*; es el freno que mantiene a este poder bajo control. Es cierto que el soberano puede despedir a su antojo a los representantes del pueblo, pero no puede gobernar sin ellos.[24]

La palabra «pueblo» se emplea aquí en el sentido que los romanos daban a la palabra *populus*, es decir la aristocracia. Sólo a ella pertenecían entonces y seguirán perteneciendo hasta 1832 los escaños en el Parlamento.

Ya en 1689 esta aristocracia no era tan sólo la vieja nobleza. Los que se enriquecieron con las confiscaciones llevadas a cabo por Cromwell, los grandes comerciantes de la Compañía de las Indias, por ejemplo, que compraron tierras a bajo precio, así como los intrigantes de la Restauración, constituían una buena proporción de esa aristocracia. El gran comercio hará que entren en ella sin cesar nuevos elementos. Es esencialmente una clase de grandes propietarios. Las restricciones que pone al Poder tienen trascendentales consecuencias históricas. El rey, al no tener derecho a imponer contribuciones, se ve obligado a endeudarse, y la clase prestamista, que se sienta en el Parlamento, vigila por la buena administración de la deuda, lo cual da origen en Inglaterra al crédito público siglo y cuarto antes de que mereciera este nombre en Francia, y ello con notables resultados políticos.[25]

Esta aristocracia, quizá por el hecho de estar infiltrada de mercaderes de las Indias, es tan experta en cuestiones económicas que

---

[24] De Lolme, *Constitution de l'Angleterre*, 1771. Cito según la reedición inglesa de 1826 (p. 275) de la edición preparada por el autor en 1772.

[25] «Desde el momento en que los gastos de la guerra se financiaron casi exclusivamente mediante empréstitos públicos, sin que pudieran afrontarse con éxito de cualquier otro modo, el poder de los gobernantes en sus relaciones exteriores no se mide ya, como en la antigüedad, por la extensión de sus dominios, el número de sus súbditos, la fuerza y disciplina de sus ejércitos, sino por el progreso de la agricultura, de la industria y de las artes, por la amplitud, fecundidad y magnitud del crédito público. Es más poderoso el que más puede endeudarse, al tipo más bajo y a más largo plazo. Mientras el dinero sea el nervio de la guerra, el gobierno del pueblo más rico, que goza de mayor crédito, hallará por doquier fuerzas dispuestas a servirle, aliados dispuestos a secundarle, partidarios interesados en su triunfo, y tendrá la seguridad de dominar, de someter al pueblo sin riqueza, o de derrocar y aniquilar a los gobernantes sin crédito.» Ganilh, *Essai politique sur le revenu public*, París 1823.

frena por completo cualquier intento de devaluación monetaria, asegurando así la estabilidad real de sus rentas e incluso su aumento a lo largo del siglo XVIII, gracias a la bajada de los precios que se produjo durante este periodo.

Armada así por el derecho y la riqueza, la aristocracia británica llegará a ser, durante la dinastía hannoveriana, la verdadera dueña del Estado. Cuando, mucho más tarde, se levante la ola democrática, encontrará en Inglaterra un Poder rodeado de una red de defensas aristocráticas, en tanto que en Francia esta ola se apoderará de golpe de un Poder monárquico sin freno. Lo cual explica bastante bien la diferencia entre ambas democracias.

Falsas maniobras y suicidio de la aristocracia francesa

El siglo XVIII francés fue una época de reacción aristocrática, pero realizada de manera tan torpe que, en lugar conducir a la limitación del Poder monárquico, condujo a la doble destrucción de la monarquía y de la aristocracia y a la elevación de un Poder mucho más absoluto que lo fuera el del Gran Rey.

Saint-Simon nos muestra a la alta nobleza al acecho de la muerte de Luis XIV para recuperar el terreno perdido desde Mazarino. Pero ¿cómo? ¿Se trata de oponerle un contra-poder moderador? Los duques no lo piensan así, sino que quieren sin más apoderarse del Estado. Discípulos de «oficiales» plebeyos cuyas víctimas han sido, no conciben más acción política que la realizada a través de los mandos del Estado.

> Mi plan, refiere Saint-Simon, consistía en empezar a introducir la nobleza en el ministerio con la dignidad y la autoridad que le corresponde, a expensas del hábito y de la pluma, y conducir suavemente las cosas por grados y según las circunstancias, para que poco a poco esa plebe fuera perdiendo todas las administraciones que no son de pura judicatura, y que todos los señores y toda la nobleza fueran sustituyéndola en todos los empleos.[26]

Este absurdo proyecto, sazonado con las ideas utópicas de Fénelon, se le había metido ya en la cabeza al duque de Borgoña. Implicaba ante todo un error sobre la consistencia de la aristocracia; ésta no se

[26] *Mémoires*, ed. Boilisle. t. XXVII, pp. 8 y 9.

componía ya sólo de la nobleza, sino también de clérigos y hombres de leyes, que tenían con ella intereses comunes y a los que, en su desatino, la nobleza quería excluir. Entrañaba también una incomprensión del papel histórico de la aristocracia, destinada, no a gobernar, sino a frenar al gobierno. El doble ejemplo de Venecia y de Inglaterra había despistado a los franceses. La formación y el temperamento de la nobleza veneciana eran totalmente diferentes. Esta nobleza no era un conglomerado de príncipes independientes, con intereses distintos, a los que un mismo príncipe había sometido, sino un cuerpo de ciudadanos distinguidos, educados para los asuntos públicos. En cuanto a la nobleza inglesa, se había adaptado al gobierno mediante un largo *tête-à-tête* con él en el Parlamento.

La reacción que tuvo lugar en Francia en 1715 no consiguió otra cosa que la desorganización del Estado, por «la ignorancia, la desidia, la frivolidad de una nobleza que no servía más que para dejarse matar».[27] Los empleados plebeyos, a los que había que conservar como secretarios de ridículos consejos, se convirtieron calladamente en los jefes de la administración. Pero ahora el Poder se había debilitado: fueron las *gens de robe*, mucho más competentes, quienes se beneficiaron de ello. Por su origen eran estatólatras. Formados en el Estado, como ellos mismos reconocían,[28] se jactaban con razón de haber levantado al Estado:

> *Si el orgullo de los grandes vasallos se ha visto obligado a humillarse ante el trono de vuestros antepasados, a renunciar a la independencia, a reconocer en su Rey una jurisdicción suprema, un poder público superior al que ellos ejercían...,*[29] todos esos servicios, sin duda los más importantes que jamás se hayan prestado a la autoridad real, se deben, como atestigua la historia, a vuestro Parlamento.[30]

---

[27] Saint-Simon, *ibidem*.

[28] En el conflicto de 1770 con la autoridad real, el Parlamento de París representa al rey: «Los magistrados que lo integran reconocerán siempre que no tienen más título de jurisdicción que el carácter de oficiales de Vuestra Majestad.» Representaciones aprobadas y leídas al rey el 3 de diciembre de 1770.

[29] En este punto el Parlamento añade: «... si la independencia de vuestra corona se ha mantenido contra los ataques de la corte de Roma, mientras que casi por todas partes los soberanos se habían plegado bajo el yugo de la ambición ultramontana; en fin, si el cetro se ha conservado de varón en varón al primogénito de la casa real por la sucesión más larga y feliz de que existen ejemplos en los anales de los imperios...»

[30] Representación del 3 de diciembre de 1770.

Con la fuerza que les daban los servicios prestados, los enriquecidos herederos de los legistas servidores del Poder pretendían ahora ejercer un control sobre sus actos,[31] y ciertamente no se habría podido encontrar en el país un cuerpo más indicado para moderar al Poder.

Si los cargos se compraban, el control ejercido sobre las ventas por el propio cuerpo rodeaba el nombramiento de todo nuevo magistrado de tales garantías que jamás hubo un senado mejor reclutado. Si los parlamentarios no son elegidos por el pueblo, merecen por ello mayor confianza, ya que no son sus aduladores por la necesidad de llegar sino sus campeones por principio. Forman en su conjunto un cuerpo más grave y capaz que el Parlamento británico. ¿Acaso deberá la monarquía aceptar y consagrar este contra-Poder? ¿O más bien exigirá su dignidad reaccionar contra las pretensiones parlamentarias? Tal era la política de una facción que se proclamaba heredera de Richelieu, y cuyo jefe, Aiguillon, era en efecto sobrino del gran cardenal. Pero si había que destruir esa aristocracia de toga e impulsar cada vez más la autoridad real, debía hacerse como antaño, con el aplauso y apoyo de la plebe y sirviéndose de nuevos plebeyos contra los portadores de peluca. Mirabeau lo comprendió así, pero no la facción del duque de Aiguillon.

Esta facción estaba compuesta de nobles más o menos desplumados por el Poder monárquico y que trataban de reemplumarse instalándose en el rico aparato del Estado construido por los oficiales plebeyos. Constatan que los cargos valen más que los señoríos, y se lanzan a por ellos; que la sustancia de las rentas feudales ha sido desviada hacia las arcas del Estado, y meten en ellas su mano. Y al ocupar todas las plazas, obstruyendo todas las avenidas del Poder, consiguen vaciarlo por su incapacidad y debilitarlo impidiéndole atraer a sí, como en otro tiempo, las ambiciones plebeyas.

---

31 Las protestas del clero en 1788 atestiguan cómo se habían impuesto las ideas sobre limitación del Poder: «La voluntad del príncipe, si no ha sido iluminada por sus cortes, puede considerarse como su *voluntad momentánea.* No adquiere la majestad que asegura la ejecución y la obediencia, si previamente no han sido oídos en vuestro consejo privado los motivos y quejas de vuestras cortes.» En realidad, la idea de que no toda voluntad del soberano es *ipso facto* voluntad soberana desempeñó un papel capital bajo el antiguo régimen. Sólo momentáneamente y nunca de forma completa quedó eclipsada durante el reinado de Luis XIV.

De este modo, los hombres que debían servir al Estado, al verse excluidos,[32] se «jacobinizan». Bajo una oposición parlamentaria que, de haber sido aceptada, habría transformado la monarquía absoluta en monarquía limitada, se impacienta una élite plebeya que, una vez admitida en el Estado, llevaría cada vez más lejos la centralización monárquica. Era tan naturalmente servidora del Poder real, que seguirá sirviéndole, aunque sin rey.

---

32 Especialmente en el ridículo reglamento de 1760, que exigía una nobleza que se remontara a 1400 para poder formar parte de la corte. De este modo se obligaba al rey a vivir rodeado únicamente de la nobleza. ¿Con qué fin? Un fin de simple avaricia: para tener el monopolio de los favores y de los cargos que el rey sólo concedía a los que tenía a la vista.

CAPÍTULO XI

EL PODER Y LAS CREENCIAS

La mente que escruta un agregado humano percibe ante todo, emergiendo de la masa, los poderes que dominan a estos grupos y dirigen sus actividades. Pero no tardará en observar que las órdenes e imposiciones de estas autoridades visibles son incapaces de producir por sí solas la coexistencia armoniosa y la cooperación entre los hombres.

La conducta de los individuos se rige menos por fuerzas coactivas externas que por un regulador invisible que desde dentro determina sus acciones. Cada personaje que en una determinada sociedad ocupa un lugar dado sólo excepcionalmente se aparta de un comportamiento tipo. Y esta regularidad está causada por un sistema de creencias y obligaciones profundamente incorporado a la naturaleza social del hombre.

Bien lo sabían los antiguos, como lo demuestra la importancia que atribuían a las costumbres, cuya bondad hace que el gobierno resulte casi inútil y cuya corrupción hace que sea casi imposible.

Mientras las personas de cada categoría se comporten según normas ciertas y conocidas de todos, sus acciones, en toda circunstancia, pueden ser previstas por sus asociados, con lo que reina la confianza en las relaciones humanas. Mientras que, por el contrario, una conducta aberrante da al traste con todos los cálculos, obliga a tomar todas las precauciones, por los daños y sufrimientos que ocasiona aviva las represalias y, si estos hechos se multiplican, se desencadenarán la desconfianza, la cólera y la violencia. Razón tenían, pues, los antiguos para mantener distante al extranjero. Éste tiene otras costumbres, por lo que su conducta es imprevisible. También era lógico que castigaran con la mayor severidad todo comportamiento que perturbara el normal curso de las cosas. En estas condiciones, no se ne-

cesitaba mucho gobierno, ya que la educación bastaba para regular las acciones.

De ahí que el Poder, en cuanto tiende a garantizar el orden social, encuentre en las costumbres, y en las creencias que las sostienen, su más preciosa ayuda. Pero el egoísmo que radica en su propia esencia le lleva a expandirse cada vez más. Ya hemos visto cómo, en este proceso, choca contra las autoridades sociales que sin embargo le ayudan, cómo su despliegue significa la destrucción de estas autoridades y cómo sustituye las aristocracias naturales por su propia estatocracia. También tiene que destruir las costumbres y las creencias para que su autoridad pueda sustituir a la influencia de aquéllas y sobre sus ruinas afianzarse como teocracia.

El poder, contenido por las creencias

El desarrollo sucesivo de la autoridad pública resulta incomprensible si pensamos que la medida de su poder radica en su constitución formal.

Se escalonan así los gobiernos según el grado de impedimento que sus titulares encuentren en otros cuerpos que los frenan o controlan. Y se considera como el más absoluto, el más arbitrario, el más libre, aquel que no encuentre ninguna obstrucción organizada.

Este criterio, cómodo para la pereza intelectual, es totalmente falaz, pues desconoce el imperio de los sentimientos morales, que es inmenso al margen de su cualidad. No me refiero ahora a las más nobles emociones de la conciencia individual en pos del bien supremo, sino al apego de una sociedad a las maneras de hacer, de obrar y de sentir que integran, en toda la fuerza de la expresión, su *comme il faut* («como Dios manda»). Así entendidos, los sentimientos morales asedian al cuerpo social y a la conciencia misma de los dirigentes; polarizan su acción, que es eficaz si va en la dirección de las prácticas y de las convicciones establecidas, e ineficaz si choca brutalmente contra ellas.

Así, pues, cuanto más estables y arraigadas son las rutinas y las creencias de una sociedad, y más predeterminados los comportamientos, menos libre es el Poder en su acción. Éste puede muy bien parecer absoluto cuando se muestra ejerciendo el papel que las costum-

bres le asignan. Pero aparece infinitamente débil si pretende ir contra el poder de las costumbres. Y cuanto más rígidas son éstas, menor es el margen de maniobra del Poder.

Así se explica el hecho de que ciertos despotismos antiguos, a los que las costumbres y las supersticiones permitían ciertas fastuosidades y unas crueldades que a nosotros nos sorprenden, fueran por lo demás incapaces de hacer cumplir ciertas medidas que a un moderno podrían parecerle bastante sencillas. En cierto modo, la superstición los sostenía, pero también los frenaba. No hay, pues, que aceptar tan a la ligera la proposición tan familiar a la filosofía del siglo XVIII de que «la superstición es el apoyo del despotismo». Antes de terminar con este tema, habremos podido formarnos una idea más clara y muy diferente al respecto.

El pensamiento racionalista de los siglos XVII y XVIII se representaba al hombre primitivo como agente perfectamente libre que seguía todos los caprichos de sus deseos. Sólo cuando inclinó su cabeza bajo el yugo social apareció lo no-permitido, definido como tal por la ley. Y un fraude piadoso dio a esta ley la apariencia de una revelación divina. De modo que el Poder sería el autor de todas las prohibiciones y normas de conducta, mientras que la religión sería su gendarme espiritual.

Hoy tenemos sobre la cuestión ideas muy diferentes. Cuanto más tratamos de conocer al hombre primitivo, más nos sorprende, no la extrema libertad de su conducta, sino por el contrario su extraordinario sometimiento. En las sociedades muy atrasadas, la vida del hombre constituye un ciclo extremadamente definido de prácticas siempre iguales. Lejos de ser esta regularidad obra de un legislador, la observamos en las comunidades más desprovistas de gobierno.

El salvaje experimenta una evidente satisfacción en la conformidad. Si se le impele a realizar un acto no habitual, muestra una resistencia que llega incluso al terror. Es fácil de explicarlo. Todo lo que aún no ha sido probado despierta confusas emociones de temor. «Lo que no debe hacerse» constituye un enorme bloque en el que las distinciones a que nosotros estamos acostumbrados —lo inmoral, lo ilegal, lo extraño, lo peligroso— no se hallan netamente deslindadas. El mal se presenta como una masa indiferenciada que ocupa casi todo el campo visual del hombre primitivo. Si se representa todo lo físicamente visible como en un plano, lo moralmente factible no es más que

una zona restringida, casi una línea sobre ese plano. O, mejor aún, un estrecho sendero —a través de un pantano inexplorado— marcado por los antepasados y por el que se puede ir sin peligro. Aun cuando una sociedad semejante tuviera al frente un déspota, sospechamos que la extrema rigidez de las costumbres le condenaría a seguir por esa angosta senda. Lejos de ser, como con tanta ligereza se ha creído, autor de esta disciplina social, también él está sometido a ella.

La idea de legislación es totalmente moderna. Lo cual no significa que sea exclusivamente de nuestra época, sino que no aparece en el curso de la vida de una sociedad cualquiera a no ser en un estadio muy avanzado de su evolución. Una sociedad joven no concibe que simples hombres puedan prescribir normas de comportamiento. Estas normas constituyen un *dato* imperativo para todos los miembros de la sociedad, tanto para el más poderoso como para el más débil.

Estas normas derivan su autoridad de los antepasados, que en todas partes inspiran un respetuoso temor. Los salvajes no son incapaces de explicar sus «leyes», si se quiere hablar así. Todas ellas se justifican por una fábula que se remonta a un antepasado mítico y sobrehumano.

Toda una estructura de fábulas sostiene el edificio de los ritos, ceremonias, prácticas, que tienen un carácter absolutamente obligatorio, y respecto a los cuales el salvaje es infinitamente menos capaz de insubordinación que nosotros mismos respecto a las leyes que sabemos son de origen humano y que se apoyan en la coacción humana.

Cuanto menos evolucionada es una sociedad, más sagrada es la costumbre, y un monarca que tuviera la imprudencia de ordenar algo que no fuera conforme a esas leyes, quebraría su poder y arriesgaría su vida.[1]

---

[1] La etnología nos ofrece numerosas ilustraciones de estas proposiciones por lo demás evidentes. Véanse algunos hechos recogidos por Westermarck en *L'Origine et Développement des Idées morales*, ed. fr. 1928, t. I, pp. 170-173. Los redjanges de Sumatra «no reconocen a los jefes el derecho de hacer leyes a su gusto o revocar o cambiar sus antiguas costumbres, a las que están apegados con extrema tenacidad y celo. No hay ninguna palabra en su lengua que signifique ley, y cuando sus jefes proclaman sus decisiones no se les oye decir: 'Así lo quiere la ley', sino 'tal es la costumbre'» (Marsden, *History of Sumatra*, Londres 1811). Según Ellis, «la veneración de los malgaches por las costumbres derivadas de la tradición o las narraciones de los tiempos de sus antepasados influyen en sus costumbres, tanto privadas como públicas, y a nadie obligan más que al monarca, el cual, por más absoluto que sea en otros puntos, carece de la voluntad o el poder de quebrantar las normas, establecidas desde antiguo, de un pueblo supersticioso» (Ellis William, *History of Madagascar*, Londres 1838. Dos vols.).

Es tal el poder de sugestión de ejemplos siempre iguales; de tal modo excluye el instinto de imitación toda conducta aberrante, que ni siquiera es preciso prever expresamente el caso.

Así se explica la singular naturaleza de las sanciones vigentes en sociedades muy primitivas, como por ejemplo en Groenlandia. En las asambleas públicas periódicas que constituyen el único órgano de gobierno de estos esquimales todo violador del orden público es denunciado y atormentado por los «bromistas», que saltan a su alrededor entonando cantos de burla. Basta esta humillación pública, que recuerda singularmente la costumbre, vigente en las sociedades infantiles, de «señalar con el dedo», para que el culpable huya, desesperado, a las montañas, donde permanece escondido hasta haber «digerido su vergüenza». Además, si el crimen ha ofendido profundamente los sentimientos sociales, el único castigo posible es la expulsión definitiva de la tribu, como ocurre entre los esquimales y los beduinos, y como también podemos apreciar en los relatos de la Biblia.

La ley divina

Rasgo característico de las pequeñas sociedades primitivas es una rigurosa conformidad a las prescripciones meticulosas. Pero, como es fácil observar, el problema se complica cuando la conquista, fenómeno bastante tardío en la historia humana, reúne a varias comunidades de costumbres distintas bajo un mismo gobierno. Naturalmente, cada una de ellas conserva sus propias costumbres, pero el roce consiguiente tiende también a facilitar la realización de acciones originales, a fomentar la iniciativa. Por otro lado, todo pueblo, para poder

---

El rey de los ashantis, que suele ser representado como un monarca despótico, no está menos obligado a respetar las costumbres nacionales que han sido transmitidas al pueblo desde una lejana antigüedad; y en caso de que alguno de estos reyes no se ajuste a ellas en la práctica y pretenda cambiar alguna costumbre antigua, pierde su trono. Beecham, *Ashantee and the Gold Coast*, Londres 1841; Franz Stuhlmann, *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika*, Berlín 1894.

«Los africanos, dice Winwood Reade refiriéndose especialmente a Dahomey, tienen a veces reyes ilustrados, como en otro tiempo los bárbaros tuvieron sus sabios y sacerdotes. Pero es raro que el jefe de un pueblo tenga poder para modificar unas costumbres que desde tiempo inmemorial se han considerado sagradas.» *Savage Africa*, Londres 1863.

conquistar a otros, ha tenido que liberarse ya en parte del temor latente de desencadenar los poderes invisibles presentes por doquier.

El pueblo innovador, arrancado de la somnolencia milenaria de las imitaciones serviles, se lanza impetuosamente a realizar toda clase de actos originales. Entonces interviene una ley que le abre las avenidas de fecundos desarrollos, al tiempo que se le cierran, con toda la autoridad de una voluntad divina, las que le conducirían a su propia destrucción. En su marcha hacia la civilización, todo pueblo ha tenido su libro de Dios, que ha condicionado su progreso. Son tan admirables los libros de los grandes pueblos históricos, que cualquier espíritu, por poco religioso que sea, no puede menos de ver en ellos una intervención providencial. Por otra parte, su plena adaptación a las necesidades sociales ha hecho que se les considere como monumentos de la sabiduría humana a los cuales, por medio de una hábil superchería, se les habría atribuido un origen celeste. Este gran error entraña otro que consiste en suponer que el Poder es el autor de la ley, mientras que, por el contrario, está sometido a ella, como puede apreciarse en el *Deuteronomio*, donde se dice que el rey deberá llevar consigo una copia de la ley, y leerla todos los días de su vida, observar con fidelidad todos sus mandamientos, sin apartarse de ella a izquierda o a derecha.[2]

No es el Poder el que hace las leyes, sino Dios por boca de hombres inspirados o profundamente convencidos. De ahí que no sea la autoridad social la que resulta ofendida por el transgresor, sino la propia autoridad divina. Lo que se ha prohibido, lo han prohibido los poderes sobrenaturales: ellos son los ofendidos, los que se enfadan y quieren perseguir al transgresor con su venganza.[3] Venganza de tal modo temible que el criminal, si es inteligente, se redimirá castigándose a sí mismo, «arreglando [así] sus cuentas» con el Dios que le persigue.

Sumner Maine ha observado[4] que los libros sagrados de la India en sus textos más antiguos no prevén ningún castigo administrado

---

[2] *Deuteronomio*, XVII, vs. 18 ss.

[3] En tanto que el crimen causa un mal a particulares, es el particular el que se venga, o bien el pequeño grupo al que el individuo pertenece. Puede suceder que la venganza familiar y la venganza divina se ejerzan conjuntamente. También puede ocurrir que la violación de la ley no comporte injuria a los hombres, o que la injuria a los hombres no sea violación de la ley.

[4] *Dissertations on early Law and Custom*, Londres 1887, pp. 36-37.

por el Estado, sino que recomiendan al culpable que se castigue a sí mismo, por ejemplo, echándose tres veces al fuego, o dejándose golpear por sus enemigos, para poder así escapar a un castigo de Dios más temible.

Pero en virtud de la solidaridad que tan vivamente sienten los pueblos jovenes, la impiedad del individuo compromete la alianza de todo el pueblo con la potencia sobrenatural legisladora. El criminal no debe ya ser considerado miembro de la sociedad por temor a que su pecado sea imputado al conjunto. «Si tu brazo te es motivo de escándalo...»

Cuando los hombres castigan al transgresor, lo hacen por temor a que les alcance la venganza divina en caso de que toleren entre ellos a quien ésta persigue; propiamente no castigan, sino que apartan de su seno a un condenado cuya vecindad les amenaza. El infractor es de tal modo culpable ante Dios y tan poco ante la sociedad, que ésta no puede, no osa perdonarle. El mito de Edipo lo expresa con fuerza incomparable. Edipo es un buen rey, y la utilidad pública aconsejaría echar un velo sobre los crímenes que ha cometido con total ignorancia. Como para hacer sentir mejor la virtud social de Edipo, Sófocles nos muestra la ciudad desgarrada tras su caída por la guerra civil entre Eteocles y Polinice, y luego oprimida por el tirano Creón. No hay duda de que habría sido mejor mantener a Edipo. Pero esto no es posible. Las potestades divinas se enojarían al ver en el trono a un parricida e incestuoso: han desencadenado la peste sobre Tebas. Fue preciso que Edipo, después de habérsele sacado los ojos, abandonara la ciudad, para satisfacer ¿a quién? No a los hombres sino a los dioses.

Cuando el capitán de un barco griego se niega a recoger a un asesino, no es porque éste le inspire horror, sino porque teme que la venganza divina alcance, con el culpable, al propio barco que le transporta.

El crimen es asunto de Dios. Esa es la razón de que, hasta un estadio muy avanzado de la civilización, el juzgarlo se deje en sus manos. Algunas tribus de la Polinesia embarcan al condenado a muerte en una piragua; si tal es la voluntad divina, conducirá al proscrito a buen puerto. Las ordalías, que son un fenómeno social casi universal, responden al mismo principio. No hace tanto, en nuestra propia sociedad occidental, se podía demostrar la propia inocencia tomando después de la misa una cruz puesta al fuego durante la noche pre-

cedente. Si al cabo de tres días se había curado la herida causada por el fuego, era señal de que Dios había fallado a su favor.

En el ámbito de la ley, Dios es el legislador, el juez y el ejecutor.

Solemnidad de la ley

Sólo esta última función se han permitido los hombres conservar, sometiendo a suplicio —literalmente sacrificando a Dios[5]— a aquel cuya culpabilidad ha quedado demostrada por un signo cierto. Luego se arriesgaron a juzgarle. Pero es sorprendente que esta función haya sido desempeñada lo más a menudo por una asamblea del pueblo que por un agente del Poder, como lo demuestran los tribunales de pares en la Edad Media o la apelación al pueblo en los juicios capitales en Roma.

Lo que aún no vemos es al Poder en función legisladora. Lo que nos parece ser la más alta expresión de la autoridad, decir qué se debe o no se debe hacer, distinguir lo lícito de lo ilícito, no ha pertenecido al Poder político hasta un estadio bastante tardío de su desarrollo.

Este hecho es fundamental. Pues un Poder que define lo bueno y lo justo es, sea cual fuere su forma, absoluto de un modo muy distinto que un Poder que se encuentra con el bien y lo justo ya definidos por una autoridad sobrenatural. Un poder que regula las conductas humanas según las ideas de utilidad social es absoluto en un sentido muy diferente que un Poder que gobierna a hombres cuyas conductas están prescritas por Dios. Y aquí descubrimos que la negación de una ley divina, que la proclamación de una legislación humana, son el paso más decisivo que una sociedad pueda dar hacia el absolutismo real del Poder.[6] Un paso que jamás se habría dado si no se hubiera dejado de reconocer el origen sobrenatural de la ley.

Si Dios es el autor de ley, ¿quién puede osar corregirla? Se necesita una nueva ley. Así, los cristianos llamaban ley nueva a la proclamada por Cristo y ley antigua a la ley mosaica en los puntos que Jesús no había modificado. Tal es el lenguaje de Santo Tomás.

---

[5] *Supplicium*, la pena de muerte, conduce etimológicamente a la idea de apaciguamiento de los dioses (*subplacare, supplex*), observa Ihering, *L'Esprit du Droit romain*, ed. fr. T. I., p. 278.

[6] Fase más o menos tardía, según los pueblos y las civilizaciones. Sabido es que en Roma la laicización del derecho fue particularmente precoz.

Hasta este punto los musulmanes están de acuerdo. Pero admiten una tercera revelación, la de Mahoma. Más fieles que nosotros, siguen considerándola todavía como único fundamento de su derecho. Cuando se leen los viajes de Ibn Batutah, sorprende verle ocupado en hacer justicia a orillas del Indo, él que viene de Tánger. ¿Podemos imaginarnos que un abisinio que acabara de llegar a Francia fuera llamado a presidir el más alto tribunal de justicia francés? ¿Cómo podría hacerlo, si no conoce las leyes francesas? Pero Ibn Batutah conocía la ley, la única válida en tierras del Islam. La unidad de creencia forjaba la unidad de legislación, pues no había más legislador que Dios.

Todas las grandes civilizaciones se han formado en el marco de una ley divina, recibida por la sociedad, y que la voluntad más fuerte, la de los agentes del Poder, es incapaz de quebrantar o substituir.

Así ocurrió incluso entre los pueblos menos religiosos, los griegos y los romanos.[7] Es cierto que las normas romanas del derecho aparecen muy pronto separadas de toda connotación religiosa. Pero estos mandamientos e instituciones civiles son, según ha demostrado Ihering, el exacto calco de antiguos mandamientos e instituciones de carácter sagrado.[8]

El hombre moderno, imbuido de la idea de que las leyes no son sino normas humanas dictadas en vistas a la utilidad social, no dejará de sorprenderse al constatar que, en una época bastante tardía, Cicerón abre aún su *Tratado de las leyes* con detalladas consideraciones sobre la manera de honrar a los dioses. Pero nada más lógico: el respeto a las leyes no es más que una forma del respeto a los dioses.

Cicerón explica tan claramente como cabría esperar el carácter de la ley:

> Nuestros más grandes filósofos han afirmado unánimemente que la ley no es una invención del espíritu de los hombres ni nada parecido a los reglamentos ordinarios, sino algo eterno que regula al universo por la sabiduría de sus mandatos y sus prohibiciones. Según ellos, esta ley primitiva no es otra cosa que el espíritu supremo de Dios mismo, cuya soberana razón es la fuente de todo precepto impositivo o prohibitivo. De esta ley es de la que recibe su nobleza la que los dioses han dado al género humano, la cual no es otra cosa que la razón y el espíritu del sabio que sabe mandar el bien y prohibir el mal.[9]

---

[7] Ihering, *op. cit.*, p. 266.
[8] *Op. cit.*, p. 305.
[9] Cicerón, *De legibus*, libro I.

Es claro que las prescripciones y prohibiciones divinas no cubren todo el campo de las necesidades sociales. Las situaciones que se presentan precisan de disposiciones a las que nuestro autor alude desdeñosamente llamándolas «reglamentos ordinarios». Pero ¡qué diferencia entre la ley divina y estas leyes humanas!

> Como la ley divina reside en este espíritu divino del que emana, también reside en el espíritu del sabio o del hombre perfecto. En cuanto a las leyes escritas, que varían sobre los mismos objetos y cambian con el tiempo, reciben este nombre más bien del favor del pueblo que por su propia esencia.[10]

La ley y las leyes

Hay, pues, dos clases de leyes. Ante todo está la que podríamos llamar la ley-mandamiento, que se recibe de lo alto, ya sea porque un pueblo profundamente religioso cree que ha sido dictada a un profeta, o bien porque un pueblo que confía más en la inteligencia humana estima que sus sabios son capaces de darla a conocer. En todo caso, su autor es Dios. Quebrantar esta ley es ofender a la divinidad, por lo que el culpable tendrá que ser castigado, con la ayuda del brazo secular o sin ella. Y luego están las leyes-reglamentos, hechas por los hombres para disciplinar las conductas que el aumento de la complejidad social diversifica sin cesar.

Esta dualidad resulta mucho más clara si se presta atención al proceso de evolución social. El hombre que cambia poco a poco de costumbres permanece fiel a ciertas prácticas, respetuoso hacia ciertas prohibiciones. Un riguroso imperativo mantiene estas constantes sociales. Es el ámbito de lo absoluto.

Por otro lado, nuevas actividades y nuevos contactos dan lugar a nuevos problemas que precisan de nuevos modelos de comportamiento. Se necesitan nuevas normas para las nuevas situaciones. ¿Cómo se elaboran estas normas? En un pueblo verdaderamente religioso no hay ninguna duda. La ley divina es el único fundamento de la moral, la única base del derecho; a medida que van surgiendo los problemas, los expertos en la doctrina religiosa elaboran las correspondientes

[10] *Ibid.*

respuestas sobre la base de los principios del libro sagrado. De este modo una nación puede prescindir de todo poder legislativo, ya que el lugar de éste lo ocupa la jurisprudencia eclesiástica. Fue así como el pueblo judío, disperso por el mundo, pudo solventar las controversias más embrolladas. No parece que este ejemplo de una legislación práctica elaborada en ausencia de toda clase de estado constituido haya llamado convenientemente la atención de los pensadores políticos. En el mundo islámico, la jurisprudencia del Corán ha desempeñado un papel análogo.[11]

Las leyes, pues, no se hacen. Mediante la interpretación de la ley se obtienen las respuestas a todos los casos particulares. La legislación se reduce a jurisprudencia, y la jurisprudencia a casuística.

El genio oriental se inclina a esta solución, pero no así el genio occidental. Éste tiende a confinar la ley divina en su propio terreno, el de las acciones absolutamente obligatorias o absolutamente prohibidas, y a postular la indiferencia divina sobre las acciones no especificadas por la ley. De modo que en este campo libre, la iniciativa y el vigor individuales pueden desplegarse sin más restricciones que las que mutuamente se imponen los sujetos, y que toman la forma de la guerra o del pleito.

Cuanto más las conductas se desarrollan fuera del conformismo primitivo, más lugar dan a fricciones cuya multiplicación es el reflejo sensible de la evolución social. El número de las querellas aumenta cuando el ritmo de la transformación se acelera. La armonía de los comportamientos ya no es natural como en una sociedad estática, sino que debe restablecerse continuamente. De donde la necesidad de decisiones particulares (judiciales) o generales (legislativas) cuyo conjunto, en creciente aumento, se superpone a la ley. Es lo que constituye el derecho humano, por oposición al derecho divino.

Fijémonos en Roma, donde la oposición entre ambos campos es particularmente nítida. Si un romano seduce a una vestal, ofende a la divinidad, y entonces el rey tiene que castigar esta ofensa, actuando como instrumento de la cólera divina. Por el contrario, si un romano mata a un ciudadano, no ofende más que a la familia de la víctima,

[11] Es significativo que uno de los más famosos tratados de jurisprudencia musulmanes se titule *Al Taqrib*, «el acercamiento», o, dicho de otro modo, «hacia Dios», y el comentario a este tratado *Fath al Qarib*, «la revelación del Omnipresente».

por lo que es ésta la que tiene que tomar venganza. Pero si la familia del asesino toma su defensa, esta querella entre grupos amenaza la integridad de la comunidad, y entonces el rey interviene como mediador en razón de la utilidad social.

Conviene subrayar que en la raíz de estas dos intervenciones hay dos principios muy diferentes, un principio moral o religioso y un principio social o utilitario. Es claro que el segundo principio no entra en juego sino por falta de religiosidad, ya que el hombre occidental concibe sus dioses confinados a un círculo de intereses limitados. Los romanos fueron acaso el pueblo menos religioso que haya producido la tierra. Por eso separaron tan pronto del *fas*, lo que exigen los dioses, el *jus*, lo que los hombres arbitran.

Las dos fuentes del derecho

Así, pues, podemos apreciar en el derecho dos fuentes distintas. Por un lado existen normas imperativas de conducta que constituyen un derecho objetivo de carácter religioso. Por otro lado, vemos cómo los seres humanos entran en conflicto y, en su interés común, acaban reconociéndose recíprocamente unos derechos subjetivos cuyo conjunto, objetivamente considerado, constituye un derecho objetivo de carácter utilitario.

Los ámbitos de estos dos derechos están delimitados de manera muy diferente según que la sociedad se represente a las potencias que venera como egoístas que sólo reclaman ceremonias, o como justicieras que quieren que los hombres ajusten su conducta a la moral. El primer caso lo encontramos en estado puro en ciertos pueblos africanos en los que, según nos dicen, «la religión consiste únicamente en un culto ceremonial, y sólo la negligencia o la omisión de un rito puede provocar la ira de los dioses...».[12] Pero, sin llegar tan lejos, los dioses pueden ser más o menos «morales». Cuanto menos lo sean, mayor será la esfera de un derecho puramente humano.

Por lo demás, ambos derechos no están irrevocablemente separados. El derecho humano se alimenta de la corriente de la vida, de

[12] Véase A.B. Ellis, *The Yoruba speaking peoples of the slave coast of West Africa*, Londres 1894.

la fuerza de los intereses y de las pasiones. Ihering pudo decir que un derecho subjetivo no es más que un interés protegido. Es evidente que el interés se afirma y se procura un revestimiento jurídico en razón de la fuerza con que se manifiesta. En cierto sentido, el derecho humano es el estado actual de un tratado que periódicamente se modifica bajo la presión de las circunstancias. Semejante movimiento, que es necesario, tiende naturalmente a invadir el terreno del derecho divino, y si la fe no es viva y activa, no encuentra sino una resistencia pasiva.

Las propias ideas acusan esta mezcla de intereses y de pasiones. No se elaboran en los *templa serena,* sino que sufren la influencia del medio en que se forman. Y así sucede que la concepción misma de lo que quieren las potencias divinas se modifica por el calor de la lucha social, y la norma moral se halla invadida por dentro y vaciada en su expresión externa.

Conviene hacer aquí algunas precisiones para poder comprender de qué manera tan diferente pueden ser delimitados ambos espacios, y que no son impermeables el uno al otro.

Un pueblo laico como los romanos se limita, en la elaboración de su derecho, a respetar el de los dioses.[13] Basta con no ofenderlos explícitamente. Por el contrario, una sociedad profundamente religiosa, como la de la Edad Media, hace que predomine el derecho divino. Cuanto más alta es la concepción de Dios, tanto más debe ofrecer respuestas a los problemas humanos. Por eso Santo Tomás puede afirmar que la legislación divina lo abarca todo:

> Puesto que la ley eterna es la idea en la mente del supremo gobernante, se sigue que todos los planes de gobierno que están en la mente de los gobernantes inferiores [terrenales] derivan de la ley eterna. Ahora bien, estas fórmulas propias de los gobernantes subalternos no son

[13] «Como en general en todas las disposiciones reglamentarias romanas, existe en particular en las leyes una cláusula permanente que declara como no contenido en la ley todo aquello que pudiera violar los derechos de los dioses. Esta categoría comprende la violación de las disposiciones sacrosantas; pero también comprende la violación de cualquier derecho que pertenezca a los dioses, lo que se refiere probablemente ante todo a la inviolabilidad de las *res sacrae*. La propia ley deja sin efecto las medidas afectadas por esta disposición; en consecuencia, no hay necesidad de anularlas; basta con constatar los hechos. Pero en caso de que la cláusula viniere a faltar, habría que considerar inexistentes las disposiciones legales contrarias al derecho religioso.» Mommsen, *Manual des Institutions romaines*, ed. fr., t. VI, parte primera, pp. 382-383.

> sino el conjunto de leyes distintas de la ley eterna. Se sigue que todas las leyes, sean las que fueren, derivan de la ley eterna en la medida en que proceden de la recta razón... La ley humana tiene valor de ley en la medida en que se conforma a la recta razón; bajo este aspecto, es evidente que deriva de la razón eterna. Por lo demás, en la medida en que se declara injusta, y por tanto deja de tener valor de ley, es más bien una expresión de violencia.[14]

No podría pedirse nada más claro: la ley humana (o positiva) debe inscribirse en el marco de la ley divina (o natural).

> Esta, en efecto, sólo contiene algunos preceptos generales que permanecen siempre idénticos; por el contrario, la ley establecida por el hombre contiene preceptos particulares según los diversos casos que se presentan.[15]

Así, la complejidad creciente de una sociedad puede reclamar prescripciones cada vez más numerosas. Todo lo que Santo Tomás exige de ellas es que siempre se elaboren a partir de unos principios formulados ya de una vez por todas. Es fácil comprender las garantías que un tal procedimiento confiere al individuo. Al ajustarse a unos principios que casi se han mamado, confiere una seguridad perfecta, pues la ley no tiene más base que estos principios, ni los hombres —incluso los que ejercen el Poder— otra regla de conducta.

Por supuesto, el hecho de que una sociedad reconozca una ley no significa que esté a salvo de transgredirla. Arrastrados por la pasión o halagados por el poder, los hombres cometen frecuentes y graves transgresiones, y los príncipes más que nadie. San Luis no sería famoso si todos los príncipes cristianos se hubiesen comportado cristianamente.

El sujeto, incluso cuando soporta una opresión contraria a la ley, puede seguir viendo en ella un dique que la ola ha cubierto momentáneamente, pero que no se lo ha llevado por delante.

El abuso del poder es reconocido como tal incluso por sus fautores. A la desaprobación externa se añade una repulsa interna que lo rechaza. La Edad Media abunda en retractaciones reales, a las que los escrúpulos de conciencia contribuyeron mucho más de lo que piensa la historia racionalista.

---

[14] Santo Tomás, *Summa Theologica*, I-IIae, q. 93, art. 3.

[15] *Idem*, q. 97, art. 1.

Así, la ley presenta como un marco seguro que rige las costumbres y en el cual las conductas privada o públicas se inscriben con mayor o menor regularidad. Proporciona a nuestros cálculos el grado de certeza que puede alcanzarse en los asuntos humanos.

La ley y la costumbre

No hay que confundir la ley divina con la costumbre. La costumbre es la cristalización de los usos de una sociedad. Un pueblo en el que la costumbre es plenamente soberana soporta el despotismo de los muertos. La ley, por el contrario, al prescribir y fijar los usos esenciales a la conservación social, da paso también a las variaciones favorables: puede decirse que actúa como un filtro selectivo.

Sin duda, el ascendiente religioso puede establecer sobre una raza dócil la autoridad soberana de los doctores de la ley, que querrán regular para siempre todos los comportamientos humanos. Pero los pueblos occidentales han desplegado hasta ahora personalidades demasiado vigorosas para que pueda temerse semejante yugo. Las variaciones en el comportamiento se han producido bajo el empuje vigoroso de la voluntad de poder, y la ley que no las condenaba proporcionaba por el contrario criterios para resolver las querellas surgidas de estas novedades, así como principios generales para organizar los nuevos comportamientos.

Pero aunque la ley y la costumbre no son solidarias lógicamente, sí lo son en la práctica.

Los sentimientos de veneración que se dirigen a la ley transmitida por los antepasados se extienden también a sus prácticas. «Mi padre, que era temeroso de Dios, obraba así.» Los comportamientos y las instituciones tradicionales, aunque fueran indiferentes desde el punto de vista religioso, se incorporaron en cierto modo a la religión, como las tiendas que en otros tiempos se adosaban a los flancos de las catedrales.

Del conjunto de creencias y de usos, y sólo de él, se deducen las normas jurídicas que se emplean a lo largo de la evolución social para restablecer incesantemente la armonía, que también de manera incesante es perturbada por el conflicto de las voluntades. Esta actividad reguladora puede ejercerse ya sea por decisiones judiciales solamente, o también por vía legislativa.

En la primera hipótesis, los «sabios», al enfrentarse a problemas siempre diferentes, tienen que reconducirlos —mediante ficciones cada vez más atrevidas— a unos precedentes cada vez más remotos. Pero de este modo el derecho se va desarrollando al mismo paso que la vida, y las normas sociales más ramificadas van surgiendo de un conjunto de principios y de usos que constituyen la herencia común de la sociedad entera; de tal suerte que el más sutil razonamiento de los «sabios» se parece mucho a los proverbios citados por los viejos del lugar.

Cuando la regulación de las nuevas conductas se realiza a través de un proceso judicial, se producen importantes consecuencias psicológicas y políticas. Para la sociedad en su conjunto, la obligación práctica de remontarse a los usos antiguos fortalece el sentimiento de continuidad, corrigiendo así el progresivo debilitamiento del culto de los antepasados. Para el individuo, el no estar protegido en toda circunstancia por leyes particulares apropiadas a cada caso, teniendo en cambio que juzgar por sí mismo su derecho y hacerlo respetar en los tribunales, es una escuela de moralidad y de energía. Para el Poder, finalmente, y esto es lo que aquí más nos interesa, el crecimiento del derecho al margen del Poder tiene una importancia capital.

Los comportamientos se van modificando sin que el Poder los prescriba, y los problemas a que estas modificaciones dan lugar se resuelven sin su intervención. El derecho humano adquiere por larga prescripción una autoridad propia, casi comparable a la del derecho divino, con el cual está unido por lazos más o menos estrechos. Todo ello forma un conjunto formidable: no sólo el Poder se ve forzado a respetarlo, sino que también sus agentes se sienten a sí mismos ligados a un gran sistema de obligaciones. El derecho se impone a ellos, y ellos no pueden actuar sino a través de él. Así sucedía en la Roma primitiva, donde el estado, en lugar de proceder contra el ciudadano por los medios especiales de la policía, tenía que emprender contra él un proceso, la *actio popularis*,[16] y lo mismo en Inglaterra, donde, como observa Dicey, «lo que llaman principios de la Constitución son inducciones o generalizaciones basadas en decisiones particulares tomadas por los tribunales respecto a los derechos de determinados individuos».[17]

---

[16] Véase Ihering, *op. cit.*, II, p. 81. Igualmente Mommsen, *op. cit.*, t. I, pp. 364ss.

[17] A.V. Dicey, *Introduction à l'étude du Droit constitutionnel*, tr. fr. de A. Baut y G. Jeze, 1902, p. 176.

Hay, pues, buenas razones para ver en el *corpus juris* un poderoso medio de disciplina social que nada debe al poder, que se opone e impone a él, que lo limita y que tiende a regirlo.

El desarrollo del poder legislativo

Es evidente que el Poder desempeña en la sociedad un papel muy diferente según que sea él el que hace o no las leyes, quien dicta las normas de conducta o se limite a hacerlas respetar.

Cuando, en un determinado momento del desarrollo histórico, vemos cómo el Poder hace las leyes con el concurso del pueblo o de una asamblea, y que no puede hacerlas sino con este concurso, solemos interpretar estos derechos del pueblo o de la asamblea como una restricción del Poder, como un declive desde un absolutismo primitivo. Pero este absolutismo primitivo es pura leyenda. No es cierto que la sociedad proceda de un estado anterior en el que los magistrados o el monarca habrían dictado a su arbitrio las normas de comportamiento. La cierto es que en modo alguno tenían ese derecho, o por mejor decir ese poder.

El pueblo o la asamblea no privan al Poder de la capacidad de hacer las leyes, por la sencilla razón de que el Poder no tiene esa capacidad. Sólo una idea completamente errónea sobre la adolescencia de las sociedades puede llevarnos a suponer que un hombre o algunos hombres que poseen una autoridad práctica se hallan en condiciones de imponer a los demás unos comportamientos que representan una ruptura con su sistema de creencias y costumbres. Lo que, más bien, observamos es que también ellos están sometidos a ese sistema.

El concurso del pueblo o de la asamblea, lejos de entorpecer una libertad que los gobernantes no tienen, lo que hace es que la autoridad gubernamental pueda extenderse.

Es el Poder el que en la Edad Media convoca los Parlamentos en Inglaterra y los Estados Generales en Francia; ante todo, para imponer unas contribuciones a las que la costumbre no le daba ningún derecho. Incluso en 1789, es aún el Poder el que convoca los Estados Generales con el fin de que la asistencia del pueblo le proporcione los medios para romper la resistencia a las reformas que considera necesarias.

El poder legislativo no es un atributo del que la institución de una asamblea o una consulta popular prive al Poder, sino una adición al poder, tan nueva, que sólo esta institución o esta consulta la hacen posible.[18] Conviene subrayar con qué tímida lentitud se desarrolla este poder. Al principio, no se hace más que constatar la costumbre.[19] Luego, muy poco a poco, se van introduciendo leyes innovadoras que deliberadamente se presentan como un retorno a las buenas costumbres antiguas. A través de la práctica legislativa se va acreditando poco a poco la idea de que se puede, por proclamación, no ya sólo *constatar* unos derechos, un derecho, sino *crearlos.*

En una palabra: no es al capricho de un déspota legendario, sino a las instituciones populares o representativas a las que hay que referir esta concepción —que aparece más o menos tardíamente en la historia de toda civilización— según la cual es una voluntad rectora la que cuestiona en todo momento los derechos y los patrones de conducta de los hombres.

---

[18] Pollard ha descrito con gran claridad el uso que los reyes de Inglaterra hicieron del Parlamento para asumir con su apoyo unos poderes que antes no les pertenecían. Lejos de considerar al Parlamento como una fuerza que viene a limitar la soberanía, se acude a él para ampliarla, ya que la Corona en Parlamento puede mandar lo que el Rey solo no puede. «La Corona jamás había sido soberana por sí misma, ya que antes de la época del Parlamento no había soberanía en absoluto [en el sentido moderno de la palabra]. La soberanía sólo se alcanzó por la energía de la Corona en Parlamento... Así, la soberanía creció con la representación popular...» A.F. Pollard, *The Evolution of Parliament,* 2.ª ed., Londres 1934, pp. 230 y 233.

[19] La idea de que los hombres, sean los que fueren, pueden hacer leyes contrarias a la costumbre es completamente ajena a la Edad Media. Cuando, por ejemplo, vemos a S. Luis dar una ordenanza (1246), ¿de qué lenguaje se sirve? Dice haber reunido en Orleáns a los barones y a los magnates de la comarca para que hagan conocer cuál es la costumbre del país, que el rey declara y manda observar: *Nos volentes super hoc cognoscere veritatem et quod erat dubium declarare, vocatis ad nos apud Aurel baronibus et magnatibus earundem terrarum, habito cum eis tractatu consilio diligenti, communi assertione eorum, didicimus de consuetudine terrarum illarum, quae talis est... Haec autem omnia, prout superius continentur, de communi consilio et assensu dictorum baronum et militum volumus et praecipimus de coetero in perpetuum firmiter observari.* Citado por Carlyle. T. V, p. 54.

La legislación aparece aquí como una actividad que consiste en comprobar y en autentificar la costumbre. De donde la presencia de los «barones y magnates», que acuden como jurados de prueba. Nos equivocaríamos, pues, si consideráramos la reunión de los barones como si éstos constituyeran con el rey un cuerpo legislador común, cuyo equivalente moderno sería el *King in parliament.* Pero se comprende que, a fuerza de reunirse para comprobar, el rey y su curia pudieran acabar dictando, y no es difícil imaginar la transición. Ésta consiste en dar por acostumbrado y «constante» lo que en realidad es nuevo. Véase lo que a este respecto dice Maine sobre el uso de las aguas en la India.

Para que esto sucediera, fue preciso que, frente a la autoridad divina que los había dictado, se levantara, no ya la autoridad de un monarca solo, sino la autoridad de todos. La idea de que la sociedad elabora deliberadamente las normas de conducta que se imponen a todos sus miembros prospera con más facilidad, como ya hemos observado, allí donde la autoridad divina sostiene una parte menos importante del derecho (el caso de Roma) y su triunfo lo asegura la crisis racionalista que se produce en toda civilización.

La crisis racionalista y las consecuencias políticas del protagorismo

Cuando es joven, toda civilización teme a las potencias sobrenaturales, venera a los antepasados y es fiel a las costumbres. Si imagina un régimen mejor, lo sitúa en el pasado, y lo que mejor demuestra que progresa es su temor a degenerar y el esfuerzo que hace para evitarlo.

Viene luego una época de su vida en la que, confiando en sus luces, se propone regular sus conductas para producir el máximo de utilidad, y no duda de que así podrá alcanzar una edad de oro que se confunde con el futuro, y obsesionada por el progreso, no se preocupa de conservar lo adquirido, a veces se corrompe y se disuelve en el momento en que sus esperanzas son más inmoderadas. La línea, o más bien la zona de separación, la marca la crisis racionalista.

Precisamente a causa de la fuerza que sus costumbres le conferían, el pueblo se ha extendido, ha entrado en contacto con una multitud de sociedades muy diferentes, a las que ha ridiculizado primero con desprecio y considerado luego con más atención creencias y normas de conducta distintas de las suyas. ¡Alarmantes lecciones! «No se ve casi nada justo o injusto que no cambie de cualidad con el cambio de clima. Tres grados de latitud echan por tierra toda la jurisprudencia.»[20] ¿No significa esto que «la norma que marca nuestro deber es puramente fortuita»[21]?

> La verdad debe tener un rostro idéntico y universal. Si el hombre fuera capaz de reconocer algo que tuviera sustancia y verdadera esen-

[20] Pascal, *Pensées*, Havet III,8.
[21] Montaigne, *Essais*, libro II, cap. Xii.

> cia, ciertamente no aplicaría la rectitud y la justicia a la condición de la costumbre de esta o aquella comarca: no es de la fantasía de los persas o de los indios de la que la virtud tomaría su forma.[22]

Si, por un lado, estos contactos producen felices efectos en los espíritus capaces de elevarse por encima de la diversidad de aspectos y de percibir la unidad profunda de las leyes —como hicieron los misioneros jesuitas en China—, por otro lado, son peligrosos para los espíritus vulgares que, incapaces de apreciar la profunda coherencia de todo el sistema de creencias y costumbres de una sociedad cualquiera, se creen libres de adoptar al azar tal o cual manera de ser y dudan de que sea necesario optar por una u otra.

Al constatar que sus creencias no son universalmente aceptadas, el individuo deduce que no son necesarias, sin percatarse de que pueden serlo con relación a la sociedad de la que se es miembro. Ya sea por correlación, ya sea por coincidencia, la propia inteligencia abstracta, llegada a este estadio, inicia la destrucción de su antigua labor. Se había aplicado primeramente a precisar la noción de orden natural, a comprender la racionalidad y la belleza de lo que existe, a mostrar lo que los hombres ganan, material y moralmente, colocándose bajo leyes admirables. Pero ahora se revuelve y cuestiona todo lo que antes admitía.

Así, en Grecia, mientras que los pitagóricos habían afirmado el origen y el carácter divino del derecho[23] y la inmutabilidad de las leyes consuetudinarias, los filósofos se empeñaron en representar las leyes como producto puramente humano apoyado en el artificio de una supuesta intervención divina.[24]

No sólo las leyes son cambiantes, como podemos observar,[25] sino que además no contienen nada fijo y necesario, como lo demuestra el

---

[22] *Ibid.*

[23] Véase A. Delatte, *Essai sur la Politique pythagoricienne*, París 1922.

[24] Es la célebre interpretación de Critias: «Después de que se inventaran las primeras leyes humanas contra las injusticias patentes, se pensó, para evitar los peligros que constituyen las injusticias ocultas, hablar de un ser poderoso e inmortal que ve y oye con su espíritu todo lo que es secreto y que castiga el mal. Estas ficciones de los primeros sabios tienen como fin fomentar el temor en el corazón del hombre.» Diels, fragm. 25.

[25] «Desde que nací, he visto tres o cuatro veces cambiar las [leyes] de nuestros vecinos los ingleses; no sólo en materia política, en la que es fácil justificar el cambio, sino en la materia más importante de todas, la religión.» Montaigne, *Essais*, l. c.

hecho de que ninguna tiene vigencia en todo tiempo y lugar.[26] Es fácil deducir que no existe un derecho natural, sino que legislación y moral son mera convención, fruto de la voluntad humana:

Es una actitud de la que nos habla Platón:

> Con respecto a los dioses, [los sofistas] pretenden que no existen por naturaleza sino por artificio y en virtud de ciertas leyes; que son diferentes en los distintos pueblos, según la intención que cada pueblo tiene al establecerlas; que el bien según la naturaleza es una cosa y otra distinta según la ley; que nada es justo por naturaleza, sino que los hombres, cuyos sentimientos a este respecto son siempre diferentes, establecen siempre nuevas disposiciones en relación con los mismos objetos; que estas disposiciones son la medida de lo justo mientras duran, y tienen su origen en el artificio y en las leyes, nunca en la naturaleza.[27]

La crisis racionalista, como ya hemos dicho, se produce en toda sociedad cuando alcanza un cierto grado de desarrollo. Generalmente se reconoce su importancia histórica, pero sus efectos suelen interpretarse erróneamente, pues sólo se consideran las consecuencias inmediatas.

Se nos dice que el trono se apoya en la superstición, por lo que la ofensiva racionalista quebranta el Poder al debilitar el apoyo que le prestan las creencias.

Hay que ampliar la perspectiva. La comunidad de creencias era un poderoso factor de cohesión social que sostenía las instituciones y conservaba las costumbres. Aseguraba un orden social, complemento y soporte del orden político, cuya existencia, manifestada por la autonomía y la santidad del derecho, descargaba al Poder de una parte inmensa de responsabilidad y le oponía un muro casi infranqueable.

¿Cómo no subrayar la coincidencia del derrumbamiento de las creencias de los siglos XVI al XVIII con la constitución de las monar-

---

26 Es el argumento de Montaigne, retomado y condensado por Pascal: «Confiesan que la justicia no está en estas costumbres, sino que reside en las leyes naturales, conocidas en todo el país. Sin duda la apoyarían obstinadamente si la temeridad del azar que disemina las leyes humanas hubiera encontrado al menos una que fuera universal; pero el caso es que el capricho de los hombres ha hecho gala de tal modo que no existe ni una sola.» *Pensées*, l. c. Nótese la fuerza de las expresiones: «el azar que ha diseminado las leyes humanas», «el capricho de los hombres».

27 *Leyes*, libro VIII.

quías absolutas? ¿Cómo no ver que esta ascensión se produce en virtud de ese derrumbamiento? ¿Cómo no reconocer que el gran siglo del racionalismo es también el de los déspotas ilustrados,[28] incrédulos, todos ellos convencidos del carácter convencional de las instituciones, todos ellos seguros de que pueden y deben subvertir las costumbres de sus pueblos para conformarlas a la razón, todos ellos partidarios de desarrollar una burocracia enorme para que sirva a sus propósitos y una policía capaz de quebrar toda resistencia?

Se pensaba entonces que la voluntad dirigente es capaz de reordenarlo todo; se desplegó el poder legislativo, y el derecho, que dejó de dominar y guiar las prescripciones humanas, se convirtió en un mero código.

Nada se ha producido en la historia que más haya contribuido a la expansión del Poder. Y los más grandes espíritus del siglo XVIII lo comprendieron tan bien, que quisieron ofrecer al legislador un dique y una guía incontestable: la «religión natural» de Rousseau, y hasta la «moral natural» de Voltaire. Ya veremos cómo estos frenos funcionaron en el siglo XIX, y cómo acabaron cediendo.[29]

Lógicamente, no podían mantenerse. Porque cuando se proclama al hombre como «medida de todas las cosas», desaparecen la verdad, el bien y la justicia, y sólo quedan las opiniones iguales en derecho, cuyo conflicto sólo puede dirimirse por la fuerza política o militar; y cada fuerza triunfante entroniza a su vez su verdad, su bien y su justicia, que durarán lo que ella dure.

---

[28] Véase Robert Leroux, *La Théorie du Despotisme éclairé chez Karl-Théodor Dalberg*, París 1932.

[29] En el capítulo XVI, «El Poder y el derecho», veremos la continuación del proceso.

LIBRO QUINTO

EL PODER CAMBIA DE ASPECTO, PERO NO DE NATURALEZA

CAPÍTULO XII

SOBRE LAS REVOLUCIONES

Las revoluciones políticas, en cuanto crisis violentas en el curso de las instituciones, han llamado siempre poderosamente la atención de los historiadores. La repentina llamarada de las pasiones al acecho, la explosión y la propagación incendiaria de los principios activos en la clandestinidad, la ascensión en tromba de personajes nuevos, el despliegue de los caracteres en una acción brutal y precipitada, los sangrientos tumultos de la multitud, de la que bien pronto desaparecen los graves semblantes de la buena gente para dar paso a la horrible máscara del odio y de la crueldad animal: ¡qué tema más excitante para el escritor y qué ocasión de estremecimiento para el sosegado lector junto a la chimenea!

Estas épocas son las más narradas pero también las menos comprendidas. El espíritu del hombre conserva su actitud infantil, y la propia erudición a menudo le divierte en lugar de instruirle. Sensible al aspecto que presentan los acontecimientos, cree descubrir en él su sentido, confundiendo el impulso visible de la ola con el movimiento oculto del mar. Se perciben los gritos de «libertad», que resuenan en los comienzos de toda revolución, y se ignora que ninguna de ellas ha dejado de jugar a favor del Poder.

Para apreciar el verdadero papel de las revoluciones, para asignar a estos rápidos y a estas cascadas prodigiosas un lugar preciso en el curso inmenso de la historia, hay que evitar la fascinación de su efervescencia, apartar de ella la mirada y fijarse en la corriente del río antes de que alcanzara ese movimiento impetuoso y que recupera una vez que los acontecimientos vuelven a la normalidad.

La autoridad de Carlos I, de Luis XVI, de Nicolás I fue reemplazada por la de Cromwell, la de Napoleón, la de Stalin. Son éstos los

nuevos amos a los que se ven sometidos los pueblos que se alzaron contra la «tiranía» del Estuardo, del Borbón y del Romanof.

El fenómeno es tan espectacular como errónea suele ser su interpretación. Desgraciadamente, se dice, la revolución se ha salido de madre; los desbordamientos antisociales de la libertad han hecho necesaria la intervención de una fuerza capaz de reducirlos a una disciplina; han producido demasiadas ruinas para que pueda prescindirse de la intervención de un reconstructor. ¡Si se hubiera podido evitar este o aquel error! La ingeniosidad se empeña en descubrir el momento exacto en que se produjo la desviación, en precisar el acto nefasto, en nombrar al autor responsable.

¡Lamentable incomprensión! ¡Desconocimiento profundo de la naturaleza del fenómeno revolucionario! No, los Cromwell o los Stalin no son consecuencias fortuitas, accidentes que sobrevienen durante la tempestad social, sino más bien el término hacia el que fatalmente se dirigía todo el cataclismo. El ciclo no se inició con el derrocamiento de un poder insuficiente sino para cerrarse con el afianzamiento de un Poder aún más absoluto.

Las revoluciones liquidan la debilidad y engendran la fuerza

Los comienzos de una revolución tienen un encanto especial. El acontecimiento aún indeciso parece ocultar todas sus posibilidades. Es prometedor para los sueños insatisfechos, los sistemas preteridos, los intereses pisoteados, las ambiciones frustradas. Todo se reparará, se satisfará, se cumplirá. La alegre seguridad de su paso juvenil provoca el amor de todos y conmueve incluso a los directamente amenazados.

Estas horas felices se graban indeleblemente en la memoria de los pueblos y colorean a los ojos de la posteridad la secuencia de unos hechos que, sin embargo, desmienten ese inicial entusiasmo. En este lirismo se busca el significado del movimiento, y por él se pregunta a sus iniciadores, ¡como si los hombres supieran lo que hacen e hicieran lo que piensan! Creen combatir la opresión, limitar el Poder, acabar con la arbitrariedad, garantizar la libertad y la seguridad de cada uno, remediar la explotación del pueblo y hacer vomitar a sus beneficiarios.

Quieren construir..., pero eso importa menos, ya que ese destino jamás les está reservado. Su función histórica se ha limitado a provocar y escarnecer al Poder. Su impunidad es la prueba de la debilidad de éste, y da la señal para un asalto general al monstruo impotente. Se abren las compuertas de la envidia y se desencadenan los apetitos contra la autoridad. Mientras ésta se derrumba, se percibe a su alrededor el estruendo que produce la caída de las autoridades sociales. Sólo escombros encuentra a su paso la ola que trae en su cresta a los hombres nuevos. Es una locura pretender que éstos ofrezcan un programa. Son velas que hincha el viento de la época, conchas en las que ruge su tempestad.

Pero el mar de la sociedad vuelve de nuevo a la calma. ¡Qué oportunidad se les ofrece a quienes se instalan entonces en lo que queda de la Ciudad del Mando! La refuerzan con los fragmentos que encuentran entre las ruinas de los poderes sociales, extienden su Poder sin que encuentren la menor resistencia.

¿Cómo no presentir el fin predeterminado y providencial de todo el cataclismo, que no es otro que la liquidación de un Poder débil y el surgimiento de un Poder fuerte?

Tres revoluciones

La Revolución inglesa comenzó, en nombre del derecho de propiedad ultrajado, con la resistencia a un ligero impuesto territorial, el *ship-money*. No tardó en gravar las tierras con un impuesto diez veces más pesado. Reprochaba a los Estuardos ciertas confiscaciones; pero los revolucionarios no sólo despojaron sistemáticamente a la Iglesia, sino que también se apoderaron, con todo tipo de pretextos políticos, de gran parte de las propiedades privadas. En Irlanda es todo un pueblo el que es desposeído. Escocia, que había tomado las armas para defender su propio estatuto y sus costumbres particulares, ve cómo se le arrebata todo lo que le era más querido.[1]

[1] Clarendon constata en la Restauración: «Toda la estructura del antiguo gobierno de Escocia había sido de tal modo confundida por Cromwell, sus leyes y costumbres tan destruidas en beneficio de las de Inglaterra, es decir de las que Cromwell había establecido, que apenas si había dejado huellas por las que se pudiera reconocer lo que antes había existido. El poder de la nobleza se había liquidado hasta el punto de que

Así pertrechado, Cromwell pudo crearse un ejército, que fue lo que le faltó a Carlos y posibilitó su caída, y pudo también expulsar a los parlamentarios que el soberano había tenido que soportar. El dictador pudo crear la potencia naval que el desgraciado monarca había soñado para su país, y mantuvo en Europa unas guerras que Carlos no habría podido financiar.

La Revolución francesa libera a los campesinos de las *corvées* feudales, pero les obliga a llevar el fusil y lanza sus columnas móviles a la caza de los rebeldes. Suprime las *lettres de cachet*, pero levanta la guillotina en las plazas públicas. Denuncia en 1790 el proyecto, que atribuye al rey, de hacer la guerra con la alianza española sólo contra Inglaterra, pero precipita a la nación en una aventura militar contra toda Europa y, por exigencias hasta entonces desconocidas, extrae del país tal cantidad de recursos que puede llevar a cabo el programa de conquistar las fronteras naturales, al que la monarquía había tenido que renunciar.

Ha tenido que pasar un cuarto de siglo* para poder dar a la Revolución rusa de 1917 su verdadero significado. Un poder inmensamente superior al de los zares liberó en el país enormes energías y permitió reconquistar con creces el terreno que el Imperio zarista había perdido.

Así, pues, la renovación y el fortalecimiento del Poder aparecen como la verdadera función histórica de las revoluciones. Es preciso abandonar la idea de que la revolución encarna la reacción del espíritu de libertad contra un poder opresor. En realidad, no se puede citar ni una sola revolución que haya derrocado a un verdadero déspota.

¿Acaso se levantó el pueblo contra Luis XIV? No, sino contra el buenazo de Luis XVI, que ni siquiera permitió que sus guardias suizos dispararan. ¿Contra Pedro el Grande? Tampoco, sino contra el bonachón de Nicolás II, que ni siquiera quiso vengar a su querido Rasputín. ¿Contra el Barba Azul de Enrique VIII? No, sino contra Carlos I, que tras algunas veleidades autoritarias, se había resignado a seguir viviendo sin amenazar a nadie. Y, como decía Mazarino, si no hubiera abandonado a su ministro Strafford, no habría llevado a la horca su propia cabeza.

---

las personas no hallaban más respeto y distinción que el crédito y las funciones que Cromwell les concedía.» *Life of Clarendon by himself*, Basilea 1793, t. II, p. 113.

* [Recuérdese que el libro se publicó por primera vez en 1945. -T.]

Estos reyes murieron no por su tiranía sino por su debilidad. Los pueblos erigen el cadalso no como castigo moral del despotismo sino como sanción biológica de la impotencia.

Jamás se rebelan contra un Poder que los oprime y pisotea. Se teme su ferocidad, e incluso se llega a admirar en él el azote de los grandes. Lo que se detesta es la blandura. Primero, por ese instinto natural que, bajo un caballero indeciso, hace que la montura más dócil se haga casi feroz. Luego, porque esa debilidad es realmente, aun con las mejores intenciones, enemiga del pueblo, puesto que es incapaz de impedir que los poderosos se aprovechen y hagan aún más pesado el yugo social. Y finalmente, porque la ley de la competencia impulsa a los pueblos a reunir cada vez con más energía sus fuerzas en una sola mano cada vez más imperiosa.

Revolución y tiranía

Las revoluciones abundan en gritos contra los tiranos. Pero lo cierto es que no los encuentran en sus comienzos y sí, en cambio, los suscitan al final. El principio de gobierno que las revoluciones subvierten es algo gastado que no inspira sino un débil respeto que presta su apoyo a una autoridad sin pulso. Las mismas causas que hacen posible su caída la hacían incapaz de despotismo.

En lugar de un espantajo sin energía, el movimiento popular planta la bandera de su entusiasmo y substituye un personal escéptico y fatigado por los atletas que salen victoriosos de las sangrientas eliminatorias de la revolución.

¿Cómo tales hombres no van a obtener, en nombre de un principio que evoca semejantes entusiasmos, una obediencia fanática? El Poder no sólo se fortalece en su centro, sino que el movimiento que imprime no choca ya con los obstáculos de las autoridades sociales, barridas por la tempestad revolucionaria.

La revolución establece una tiranía tanto más completa cuanto mayor ha sido la liquidación de la aristocracia.

Las confiscaciones de Cromwell fueron sin duda inmensas; pero la tierra no quedó reducida a polvo, sino que fue transferida en grandes lotes a otros propietarios, muchos de ellos enriquecidos ya en la Compañía de Indias. De este modo mantienen su poder los intereses sociales conservadores. Hacen fracasar a los «niveladores», inspiran

a Monk y, una vez liquidada la Commonwealth, se ponen a trabajar para limitar el Poder estatal; se necesitaron treinta años y un cambio de dinastía, pero su obra durará siglo y medio.

En Francia, la destrucción de las aristocracias por la supresión de los privilegios y la división de la propiedad va mucho más lejos. Pero las fortunas burguesas, a las que se respeta, se incrementan, al tiempo que surgen otras nuevas debido a la expoliación de la Iglesia y luego al pillaje de Europa, así como por el contrabando a que dio lugar el bloqueo continental. Se especula sobre el advenimiento de Bonaparte y sobre la caída de Napoleón. Así se amasan las grandes fortunas, así se erigen los obstáculos capitalistas a toda omnipotencia estatal.

En cuanto a la Revolución rusa, se apodera de toda la propiedad en cualquiera de sus formas. Y así el Estado ruso no encuentra más obstáculo que el que representan los partidarios de la NEP [Nueva Política Económica], cuya elevación permite, y más tarde los *kulaks*, pues no se le había ocurrido al principio acabar con tan mediocres independencias. Así se explica que la Revolución inglesa reforzara menos eficaz y duraderamente el Poder que la Revolución francesa, y ésta menos que la rusa.

Pero en todas el proceso fue el mismo. Sólo en apariencia fueron revoluciones contra el Poder. En realidad le dieron un vigor y un aplomo nuevos, eliminando los obstáculos que de antiguo se oponían a su desarrollo.

La identidad del Estado democrático y el Estado monárquico

La profunda continuidad de la sustancia del Estado a través de sus formas cambiantes, y su crecimiento a través de estos cambios, aparecen de manera sorprendente en la historia de la Revolución francesa. Por más violento que fuera el cataclismo, no representó en modo alguno una solución de continuidad en la evolución del Estado francés; fue simplemente una brutal liquidación de los obstáculos que a finales del siglo XVIII se habían acumulado en su camino y que obstruían su avance.

Bien lo comprendió Viollet:[2]

[2] Véase Paul Viollet, *Le Roi et ses ministres durant les trois derniers siècles de la Monarchie*, París 1912. Cita tomada de la introducción, pp. VI, VII y VIII.

> El rasgo dominante de la evolución histórica [de la monarquía] en los tres últimos siglos es una tendencia general hacia la unificación y la uniformidad. Por todas partes la libertad baja y el poder sube...
>
> La Revolución semeja la violenta ruptura de un dique gigantesco bajo el ímpetu de las aguas acumuladas. Este torrente es en gran parte la resultante de fuerzas tradicionales e históricas, de tal modo que el genio del Antiguo Régimen permanece al servicio de nuevas ideas. Genio esencialmente autoritario y centralizador que triunfa con la Revolución y preside su labor destructora. Su fuerza se centuplica. Es el alma del pasado, siempre viva y activa.
>
> Nuestra idea del Estado omnipotente es, pues, si bien nos fijamos, el instinto rector del Antiguo Régimen erigido en doctrina y en sistema. Con otras palabras, *el Estado moderno no es sino el rey de los últimos siglos, que prosigue triunfalmente su pertinaz labor de supresión de todas las libertades locales, nivelador sin tregua y fuerza uniformadora.*

Si esta verdad no se acepta aún generalmente, la razón debe buscarse en el método adoptado por la mayoría de los historiadores en el estudio del siglo XVIII. Desde el *Telémaco* hasta las *Reflexiones sobre la Revolución francesa,* este periodo ofrece una prodigiosa floración de afirmaciones ideológicas. Jamás se ha escrito, declamado, ironizado y argumentado tanto sobre la cosa pública. Nuestros sabios, con infinito cuidado y sutileza, han fijado los árboles genealógicos de las ideas del siglo hasta su floración final. Hay ciertamente estudios apasionantes. Pero tal vez la historia se ilumina menos oyendo hablar a los hombres que viéndolos actuar.

La acción en política es, a fin de cuentas, administración. Hay que estudiar los expedientes administrativos desde el reinado de Luis XIV hasta el de Napoleón para apreciar la sorprendente continuidad del Poder; sólo así aparecen los obstáculos que éste encontró y el verdadero sentido de los acontecimientos.

Continuidad del poder

Los despachos de la monarquía tenían una política exterior constante, la de Richelieu y Mazarino. Se trataba de luchar contra la casa de Habsburgo siguiendo una línea que arranca de Luis XI. Los profundos cálculos de Mazarino, comprendidos y realizados por Luis XIV, habían expulsado a esta casa del trono de Madrid. En España, en Italia, los Borbones habían sucedido a los príncipes austriacos. Había que

combatir todavía a Viena, no para destruir una potencia que ya no representaba un peligro, sino porque, al oponerse a ella, Francia se convertía en el obligado punto de apoyo de los príncipes alemanes, que temían al Emperador, impidiendo así no sólo la unificación de Alemania bajo el cetro de los Habsburgo, que ya no era de temer, sino también y sobre todo su cristalización en torno a un núcleo interior de resistencia, Prusia, que tomaría el papel protector al perderlo Francia.

A esta conducta, tan simple como prudente, fue siempre fiel la burocracia francesa. Si no pudo mantenerla, fue porque los nobles intrigantes, que habían copado los cargos de embajador y ministro, se oponían a la política francesa, bien por la vanidad de desempeñar un papel, bien incluso, como Choiseul, porque tenían en una corte extranjera un punto de apoyo para su posición y la de su facción contra los incesantes movimientos de la intriga versallesa.

Si María Antonieta fue detestada como no lo había sido hasta entonces ninguna otra reina francesa, ello se debió sin duda alguna sobre todo a que era el símbolo de la alianza austriaca, que había valido a los franceses los desastres de la guerra de los Siete Años y que hacía retroceder a Francia del primer puesto entre las potencias europeas.

Ahora bien, ¿cuál fue el efecto de la Revolución sobre la política exterior francesa? La guerra contra Austria. También contra Prusia, por supuesto, pero en este caso Francia se apresura a restablecer la paz y concluir una alianza. Y la guerra prosigue con el mismo adversario, los mismos planes, los mismos objetivos que en los mejores tiempos de la monarquía. Triunfa la burocracia y se restablece la continuidad del Estado. «¡Ah! ¿Quién podría pensar que la República francesa no es un nuevo Luis XIV?»[3] ¿Es una casualidad? En absoluto. Burke nos habla de la cólera que reinaba en los despachos a raíz del reparo de Polonia, una cólera que llegaba incluso a insultar al soberano. Al dictado de estos oficiales escribió el polígrafo Soulavie *De la Décadence de la Monarchie française*, donde desarrolla los principios del antiguo sistema francés, «que tenía como fin exterior elevar a los Estados pequeños y humillar a las grandes potencias; en el interior, elevar el poder del Estado y humillar a los poderes subalternos».[4]

[3] La fórmula es del panfletista d'Yvernois, originario de Ginebra y agente inglés.
[4] Soulavie, *Mémoires du règne de Louis XVI*, París, año X, t. I, p. 144.

Carácter desigual de la autoridad en el antiguo régimen

La segunda parte de este programa no se cumplió mejor que la primera.

La autoridad real se había desarrollado lentamente en un proceso incesante pero prudente, subordinando los principios a la eficacia. Iba penetrando de una manera desigual en las diversas partes del reino. Por ejemplo, es cierto que sus agentes no recaudaban ni distribuían impuesto alguno a no ser en los distritos electorales, mientras que en los distritos de los Estados las asambleas regionales fijaban la cantidad que se había de entregar al rey y se repartía entre los contribuyentes. Estas variaciones en el grado de autoridad aparecían según que el rey se dirigiera a uno u otro «orden» de la población. La contribución del clero seguía llamándose «don gratuito».[5] A los privilegios de las regiones y a los que eran propios de la condición de las personas, venían a sumarse los de los agentes del Estado y titulares de sus cargos, los principales de los cuales eran los parlamentarios, que pretendían que su aprobación era necesaria poner dar validez a los edictos reales.

De este modo, el Poder

> se veía contenido a cada paso por el respeto que debía a nuestros derechos y costumbres.
>
> Cuando pedía a sus súbditos dones gratuitos, impuestos o subsidios, tenía que servirse de representantes del clero de Francia y reunirlos para obtenerlos. Negociaba con el parlamento la entrada en vigor de un edicto fiscal. Solicitaba la jurisdicción en los Estados de Languedoc. La ordenaba en Borgoña. Por lo general, en Bretaña tenía que comprarla, más o menos directamente. La tomaba por la fuerza de las armas en las administraciones provinciales.[6]

El gobierno real era, pues, un asunto delicado. Para reforzarlo era siempre necesario combatir todas las tendencias centrífugas, y al mismo tiempo cuidar de que no se unieran los intereses contra el Estado.

---

5 «No creo —respondía Luis XVI a una propuesta de Necker— que sea prudente abolir las palabras 'don gratuito', primero porque esta palabra es antigua y agrada a los aficionados a las formas; además, tal vez convenga dejar a mis sucesores una palabra que les enseñe que deben esperarlo todo del amor de los franceses, y *no disponer militarmente de las propiedades.*»

6 Soulavie, *op. cit.*, t. VI, pp. 341-342.

Esta unión funesta fue favorecida en el siglo XVIII por una serie de errores que prepararon la caída de la monarquía.

Debilitamiento del poder, coalición aristocrática

Una nobleza cortesana rodea al rey y forma como una pantalla que impide el acceso de los servidores plebeyos que habían prestado su energía a sus antepasados. Luis XIV la había excluido estrictamente de toda función política, pero ahora esta multitud de cortesanos, ávidos de influencia y de cargos, hace una guerra incesante a los ministros del rey, cada uno de los cuales tiene que alimentar a su propia facción para poder mantenerse en su puesto.

El resultado fue que el gobierno monárquico era incapaz de ofrecer esa estabilidad y seguridad respecto a los elementos en disputa que son en principio sus virtudes. Cada partido de la corte busca apoyos en el país, y para obtener una ventaja momentánea, refuerza un interés partidista, como en el caso de Choiseul con los parlamentos. Piden ayuda incluso a las potencias extranjeras; sus embajadores y agentes pueden desempeñar un papel desconocido desde los tiempos de la Liga.

Mientras la autoridad titubea, los parlamentos unen contra ella las fuerzas centrífugas. Para que los juristas permanecieran ligados a la autoridad, como lo habían estado al principio, lo único que se necesitaba era reclutarlos de entre los juristas más cercanos a la plebe o, por lo menos, de una burguesía a la que una gran distancia separaba de la nobleza. Pero la transmisión hereditaria de los cargos, que al principio ligó a ciertas familias de la clase media a los intereses del Estado, contribuyó a apartarlas de esa misma clase y a convertirlas en una casta distinta que, por el multiplicarse de las alianzas matrimoniales, quedaba vinculada a los intereses de la más alta nobleza. Los parlamentarios, al principio *estatócratas,* sin otra condición que la que les confería su función, se convirtieron en *aristócratas,* con un poder propio e intereses distintos de los del Estado. Si se pretende reducir el número absurdamente elevado de funcionarios, que complica la tramitación de los expedientes, los parlamentarios se oponen a ello, porque, como ellos, estos funcionarios han comprado sus cargos —creados en momentos de penuria para obtener dinero—, y los parlamentarios no

pueden tolerar ningún ataque contra una forma de propiedad que está en el origen de su propia importancia.[7] Si se quiere igualmente extender el impuesto a todos los estamentos, teniendo en cuenta únicamente las posibilidades financieras, los parlamentarios, privilegiados en materia de contribución, forman un bloque con los demás privilegiados. En la perspectiva de un inevitable conflicto con el Poder, se convierten en imprevistos defensores de las franquicias locales, ellos que tradicionalmente se habían opuesto a esas mismas franquicias.

Finalmente, se hacen tan fuertes que su destitución por Maupéou constituye un auténtico *coup d'État*. Tal es entonces la debilidad de la autoridad, que los cortesanos de la facción parlamentaria pueden permitirse maltratar al ministro de Hacienda en la antecámara misma del rey.[8]

Detrás del Parlamento están la nobleza, el clero, las provincias, incluso los mismos príncipes. Pero en vano se buscaría un partido del rey. Su partido no es otro que el pueblo.

El Tercer Estado restaura la monarquía sin el rey

En 1788, la administración se enfrenta por doquier a distintas fuerzas que la contrarrestan. Ha quedado reducida al último grado de impotencia, pero la Revolución la liberará inmediatamente de todos sus oponentes.

---

[7] Cuando Maupéou, una vez expulsados los Parlamentos, emprenda la supresión de una multitud de cargos inútiles, será para la burguesía un auténtico desastre financiero. Leemos en el diario de un parlamentario en fecha 26 de abril de 1772: «No se puede describir la desolación que reina en numerosas familias de Francia por el gran número de cargos que se han suprimido, y que va en aumento cada día. Por todos lados bancarrotas, suspensiones de pagos, suicidios, etc. Aunque se han contado el último año 2.350 solicitudes de quiebra y 200 suicidios, el número de unas y otros irá en aumento si esto continúa...» *Journal historique de la Révolution opérée dans la Constitution de la Monarchie française par M. de Maupéou, Chancelier de France,* Londres 1775, t. III, p. 69.

[8] «Hace algunos días en Versalles, en la antecámara que precede al Ojo de Buey, donde se anuncian las segundas audiencias cuando se levanta el rey, había un grupo de jóvenes militares y señores que, al ver al abate Terrai, se propusieron hacerle una jugarreta, y en efecto le apretaron de tal manera las costillas, que él se quejaba dolorosamente y pedía gracia para que le dejasen pasar; al mismo tiempo llegó el marqués de Muy, mayordomo primero de la condesa de Provenza; entonces se abrieron las filas, ese señor las atravesó libremente, y una voz gritó de modo que lo oyese el contador mayor: '¡Aquí sólo se recibe a las personas honradas!'.» En fecha 29 de marzo de 1772, en el *Journal historique*, ya citado.

La monarquía se bate de tal modo en retirada, que tiene que sacrificar, ante el clamor general, a sus delegados provinciales, ejecutores de la voluntad central, que cedían su puesto a las asambleas provinciales: era un movimiento inverso al de toda la historia de Francia. La Revolución someterá al país de un modo más uniforme y riguroso que nunca al impulso del Poder.

Lo que hace la Revolución es restaurar la monarquía absoluta. Felipe el Hermoso había comprendido las aspiraciones de la plebe: por ello había sido el primero en convocar al pueblo llano a los Estados Generales. Al cabo de casi cinco siglos, los acontecimientos seguían dándole la razón; pero Luis XVI no era Felipe el Hermoso. Y la restauración se hará... sin el rey.

Cuando se examina en detalle la vida tumultuosa de las asambleas revolucionarias, al principio uno se pierde en las corrientes y contracorrientes de ideas, en las conjuras de las distintas facciones cuyo lenguaje enmascara a menudo las verdaderas intenciones. Pero es fácil percibir cómo la Asamblea Constituyente sacrifica sin más los intereses de aquellos mismos privilegiados que habían reclamado la convocatoria de los Estados Generales. En unas pocas sesiones se perpetra una auténtica masacre de los privilegios que el rey no se había atrevido a tocar. La supresión de los Estados provinciales, combatidos desde hacía siglos por la administración monárquica, se lleva ahora a cabo en un momento. Los inmensos bienes del clero pasan con la misma rapidez a manos del Poder, y los Parlamentos, a cuya oposición deben los Estados Generales su convocatoria, son objeto de una destitución más fulminante que la producida en tiempos de Maupéou.

Es la gran liquidación de los contrapoderes. Mirabeau comprendió perfectamente que era también la gran oportunidad del rey,[9] a quien escribió: «La idea de no formar más que una clase de ciuda-

---

[9] En una nota de sorprendente lucidez hace constar: «En un solo año, la libertad ha triunfado de más prejuicios destructores del poder, *aplastado a más enemigos del trono,* obtenido más sacrificios para la prosperidad nacional que todo lo que pudo hacer la autoridad real durante muchos siglos. Siempre he insistido en que la aniquilación del clero, de los parlamentos, de las provincias privilegiadas, de la feudalidad, de las jurisdicciones provinciales, de los privilegios de toda clase es una conquista común a la nación y al monarca.» Nota 28 para la corte, de 28 de septiembre de 1970, en *Correspondance de Mirabeau avec le comte de la Marck,* en 3 vols., París 1851, t. II, p. 197.

Mirabeau comprendió bien cómo la Revolución había trabajado para el Poder. Pero no será el Poder en su forma tradicional el que recogerá sus frutos.

danos habría agradado a Richelieu, ya que esta apariencia de igualdad facilita el ejercicio del poder.»[10] Mirabeau se ve en el puesto y en el papel del cardenal, recogiendo los frutos de esta maravillosa limpieza. Pero ni Luis XVI ni la Asamblea ni la Historia lo quisieron.

A nada conduce pretender averiguar cuáles fueron las verdaderas intenciones de los Constituyentes. Defendían ciertamente la división del Poder en ejecutivo, reservado al rey, y legislativo, asumido por los representantes del pueblo. También es cierto que remitían la administración local a elecciones locales, realizando de este modo otra forma de división del Poder. Pero estos desmembramientos de la autoridad, al margen de la importancia que les dieran sus autores, carecen de valor histórico. Porque la Asamblea, a pesar incluso de ella misma, como lo demuestra su arrepentimiento final, lo que pretendía era transferir el Poder.

Sustrae el poder legislativo al rey, y se compromete a no ir más adelante. Lally-Tollendal[11] e incluso Mirabeau[12] advierten del peligro que entrañaría para la Asamblea reclamar los poderes reservados al rey. «¡Sí, declaro, exclama Mirabeau, que no habría nada más terrible que una aristocracia soberana de seiscientas personas!» Pero hacia ello se va de manera ineluctable. Y es un espectáculo digno de filósofos el que ofrecen los miembros de la Asamblea Constituyente y luego de

---

[10] Carta al rey de 9 de julio de 1970, en *Correspondence*, cit., t. II, p. 73.

[11] En su informe sobre la Constitución, Lally-Tollendal escribe el 31 de agosto de 1789: «Preguntan si el rey, como parte del cuerpo legislativo, no estará expuesto sin cesar a ver toda su influencia anulada por la reunión de todas las voluntades en una sola cámara nacional.

»Si él cede, ¿cuáles serán entonces los límites de la autoridad de la Cámara? Hay que proteger al pueblo frente a toda especie de tiranía: Inglaterra sufrió tanto de su Parlamento Largo como de cualquiera de sus despóticos reyes...

»Bajo Carlos I, el Parlamento Largo, mientras continuó observando la constitución y actuando de acuerdo con el rey, corrigió muchos errores e hizo leyes saludables, pero cuando se arrogó el poder legislativo excluyendo a la autoridad real, no tardo en apoderarse de la administración, y la consecuencia de esta invasión y de esta unión de poderes fue una opresión del pueblo peor que aquella de la que pretendían liberarse.»

[12] En la famosa discusión sobre el derecho de guerra, expuso su posición en los siguientes términos: «Los poderes los ejercen los hombres; los hombres abusan de la autoridad cuando no está suficientemente controlada y sobrepasan sus límites. Así es como el gobierno monárquico se convierte en despótico. Y esta es la razón de que debamos tomar tantas precauciones. *Pero así es también como el gobierno representativo se hace oligárquico*, cuando dos poderes que deben equilibrarse se imponen uno al otro y se invaden en lugar de contenerse.» Discurso del 20 de mayo de 1790.

la Legislativa debatiéndose contra su destino, con el que sueñan y al que al mismo tiempo temen.

Para constituirse en Asamblea Nacional, los revolucionarios de la primera hora invocan la voluntad general, y se presentan como sus mandatarios. Es curioso ver cómo este principio les seduce cuando se trata de fundar un nuevo Poder, al tiempo que se olvidan de él cuando puede crear trabas a ese mismo Poder. Puesto que la autoridad sólo emana del voto nacional, para que el rey siga poseyendo una parte de la misma, es necesario que también él sea, junto con la asamblea, «representante de la nación». Pero entonces surge la paradoja de tener, por una parte, representantes elegidos y, por otra, un representante hereditario. Y muy pronto el rey no será sino el primer funcionario; pero si es funcionario, ¿por qué ha de ser inamovible? Con ayuda de las circunstancias, será eliminado, y el poder ejecutivo se fundirá con el legislativo en manos de la Convención.

> Por lo que se refiere al equilibrio de poderes, hemos podido ser víctimas de su prestigio, exclama Robespierre, pero ahora ¿qué nos importan las combinaciones que contrarrestan la autoridad de los tiranos? Lo que hay que extirpar es la tiranía: no es en las querellas entre sus amos donde los pueblos deben buscar la posibilidad de respirar unos instantes; es en su propia fuerza donde debe situarse la garantía de sus derechos.[13]

En otras palabras, somos partidarios de limitar el Poder cuando son otros los que lo tienen; pero si somos nosotros quienes lo poseemos, nunca será demasiado grande.

La Asamblea se hace soberana. Pero si su derecho se basa en que expresa la voluntad general, ¿deberá permanecer siempre sometida a quienes la eligieron? En modo alguno. Ya desde muy al principio,[14] los constituyentes se liberaron de los mandatos imperativos de los que muchos de ellos estaban investidos.

La substitución de la soberanía popular por la soberanía parlamentaria no se debió tanto a los razonamientos de Sieyès como a la voluntad de poder de quienes le escuchaban. El pueblo debe ser soberano absoluto en el momento de nombrar a sus representantes, pues sólo así pueden éstos recibir de él unos derechos ilimitados. Pero una

[13] Discurso de Robespierre en la sesión del 10 de mayo de 1793.

[14] Sesiones del 7 y 8 de julio de 1789.

vez que el pueblo ha transferido estos derechos, cesa su papel, ya no es nadie, es súbdito, y sólo la Asamblea es soberana. Sólo en la Asamblea se forma la «voluntad general»,[15] y la consulta popular no es más que una especie de cocción lenta que reduce toda la nación a un microcosmos de seiscientas personas que, por medio de la más osada de las ficciones, se considera que son la misma nación reunida.[16]

Esta exaltada soberanía, que se atreve a enviar al rey al patíbulo y que rechaza desdeñosamente la apelación de los girondinos a las asambleas electorales, se rebaja, se humilla, ¿ante quién? Ante las bandas de energúmenos acogidas a la barra de la Convención y cuyas insensatas propuestas se aceptan como expresión de la voluntad popular.

Grandes juristas han gastado su admirable ingenio tratando de reducir todas estas contradicciones a teorías constitucionales. No concibo cómo su imaginación puede desoír los gritos de la calle, el chirriar de las carretas, y cómo pueden fiarse de textos pergeñados bajo la presión del odio o del terror o remendados en momentos de compromiso y de laxitud.

La lógica de una época revolucionaria no está en las ideas sino íntegramente en los hechos.

Y el hecho es el surgimiento de un nuevo poder, el de los pretendidos representantes, que, en la medida en que no se han sacrificado unos a otros, se perpetúan desde la Convención, a través del Directorio y del Consulado, hasta el personal del Imperio.

La verdadera encarnación del nuevo Poder es Sieyès. Nadie desempeñó un papel más importante en el desencadenamiento de la Revolución. Miembro de la Asamblea Constituyente, de la Convención, del Comité de Salud Pública, del Directorio y del Consulado, fue él sin duda quien inspiró a Bonaparte estas palabras que él habría pronunciado por su cuenta si hubiera tenido los medios físicos necesarios: «La Revolución ha concluido; sus principios se han materializado en mi persona. El gobierno actual es el representante del pueblo soberano. No puede haber oposición contra el soberano.»

---

[15] «No se trata aquí —dice Sieyès— de hacer un escrutinio democrático, sino de proponer, de escuchar y de concentrarse, de modificar el propio parecer, en fin *de formar en común una voluntad común.*» Discurso del 9 de septiembre de 1789.

[16] «La decisión —dice Sieyès— no pertenece ni puede pertenecer más que a la nación reunida. El pueblo o la nación no puede tener más que una voz, la de la legislación nacional.» Discurso del 9 de septiembre de 1789.

El prefecto napoleónico, hijo de la Revolución

El inmenso poder napoleónico es el fin hacia el cual se encamina toda esta conmoción desde el momento en que la ambición de Orleáns o la vanidad de La Fayette la pusieron en movimiento. «Podría decirse que *crear a Napoleón I* es el propósito continuo, perseguido diaria y minuciosamente por la inmensa mayoría de los revolucionarios.»[17] Todo concurrió a este fin. Y así vemos cómo la dictadura de los prefectos, que permanecerá como característica de la sociedad francesa, se fue fraguando paso a paso.

La población quería desembarazarse de los intendentes reales y administrarse por sí misma en el plano local. La Asamblea Constituyente parecía darle satisfacción al confiar todas las atribuciones a representantes locales elegidos. Pero al mismo tiempo destruyen precisamente esas unidades históricas que tenían la capacidad y la voluntad de gobernarse. Sieyès quería que todo el territorio quedara trazado geométricamente: ochenta rectángulos iguales, divididos a su vez en nueve *communes* iguales, dando origen, en virtud de la misma geometría infantil, a nueve cantones.[18] Una vez realizada esta operación, se podía perfectamente dar la autonomía a estas creaciones artificiales, sin que el hecho de que tuvieran vida propia representara el menor peligro. Para Benjamin Constant,

> el espíritu sistemático se extasió primeramente ante la simetría. El amor al Poder no tardó en descubrir la enorme ventaja que esta sime-

[17] E. Faguet, *Du Libéralisme*, París 1903, p. 243.

[18] «Se toma el gran mapa de triángulos de Cassini. Tomando a París como centro, se forma un cuadrado perfecto de dieciocho leguas de lado. Estas 324 leguas cuadradas forman un departamento territorial. A cada lado de este primer cuadrado se forma otro con la misma superficie, y así sucesivamente hasta la frontera. Al acercarse a las fronteras no se obtendrán ya cuadrados perfectos, pero se acotarán siempre las superficies más próximas a las 324 leguas cuadradas. Posiblemente se obtendrán así ochenta departamentos. Se podrá añadir una unidad para Córcega...

»Así, no se tiene cuenta en esta división territorial más que la pura lógica. De la misma manera, entre la gran nación y los individuos sólo existen agrupaciones arbitrarias...

»Cada departamento se reparte seguidamente en nueve *communes*, a ser posible de treinta y seis leguas cuadradas. Esta nueva división geométrica es sólo una regla directriz para una delimitación definitiva. En fin, cada *commune* se divide a su vez en nueve cantones de cuatro leguas cuadradas, por regla general. Se tienen, así, en la Francia continental, 720 *communes* y 6.480 cantones.» Paul Bastide, *Sieyès et sa pensée*, París 1939, pp. 388-389.

tría podía proporcionarle. Poco faltó para que designaran con cifras las ciudades y las provincias, como designaron las legiones y los cuerpos del ejército: tal era su temor de que se atribuyera una idea moral a lo que estaban creando.[19]

Pero los miserables directorios departamentales no tardaron en ser acusados de retrasar o impedir el impulso que emanaba del poder central. Billaud-Varennes los condena en estos términos:

> Habrá que lamentar este funesto resultado mientras la complicación orgánica del gobierno debilite el nervio director, el cual, para mantenerse tenso, debe, sin interrupción y con un solo apoyo intermedio, ir del centro hasta la periferia.[20]

Ese «apoyo intermedio» no es otro que el prefecto napoleónico. Como dice igualmente Benjamin Constant:

> El despotismo que ha reemplazado a la demagogia, y *que se ha constituido en heredero del fruto de todos sus trabajos*, persistió con gran habilidad en el camino trazado. Ambos extremos se hallaron de acuerdo sobre este punto, pues en el fondo en ambos extremos había una voluntad de tiranía. Los intereses y recuerdos que surgen de las costumbres locales contienen un germen de resistencia que la autoridad no tolera y que se apresura a erradicar. La autoridad se halla más a gusto con los individuos; hace rodar sobre ellos, sin esfuerzo, su peso enorme, como si rodase sobre arena.

La revolución y los derechos individuales

La suerte de los derechos individuales durante la conmoción que se inició en 1789 ofrece una prueba sorprendente de que, al margen de las palabras, la Revolución sirvió al Poder, no a la libertad.

Jamás se ha proclamado de forma más brillante —y sin duda más sincera— la intención de reconocer en el hombre en cuanto tal unos

---

[19] *De L'Esprit de Conquête*, cap. XIII, «De l'Uniformité», *Oeuvres*, ed. 1836, p. 170.

[20] Informe sobre el modo de gobierno, realizado en nombre del Comité de Salud Pública, por Billaud-Varennes, el 28 de brumario, año II. La hostilidad a los poderes locales data de los comienzos mismos de la Revolución. Sieyès, que sabía mejor que los demás adónde iba, se manifestó violentamente sobre esto el 7 de septiembre de 1789. Cito su opinión en el capítulo siguiente.

derechos sagrados. Tal es la gran idea de los Constituyentes, su título de gloria. Y, como ellos, los miembros de la Asamblea Legislativa y los de la Convención, los termidorianos, todos, hasta el mismo Bonaparte, pretendieron consagrar y garantizar estos derechos. Sin embargo, obedeciendo menos a las ideas que proclamaba que al desconocido principio que la impulsaba, la Revolución aplastó los derechos que pretendía exaltar, despojó efectivamente al ciudadano de toda sólida garantía contra el Poder, al que legó una autoridad sin límites.

Veamos los hechos.

La salvaguardia de los derechos individuales corresponde a la institución judicial. Fue tal la ingratitud de la Asamblea Constituyente para con los antiguos Parlamentos, cuya política obstructiva respecto al Poder había hecho necesaria la convocatoria de los Estados Generales, que los liquidó sin contemplaciones. Reconstruyó la justicia sobre bases nuevas, de tal forma que fuera «todopoderosa para amparar todos derechos y a todos los individuos». Sería totalmente independiente del Poder. Ningún ciudadano podrá ser perseguido penalmente si previamente un jurado no declara que la acusación procede. Así, para que un hombre sea entregado a la justicia represiva, será preciso que lo hayan acordado unos ciudadanos elegidos al azar y dirigidos únicamente por un juez sin voz ni voto. ¿Ante quién tendrá que comparecer? Ante el tribunal del departamento, donde se encuentra con otro jurado que deberá pronunciar la sentencia. El papel de los jueces, por mucho que se quisiera reducirlo, siguió siendo considerable. Pues bien, esos jueces serán elegidos por el pueblo. Y de este modo el ciudadano será juzgado únicamente por el pueblo, sin que el Poder tenga posibilidad alguna de castigar al ciudadano que sus semejantes han declarado inocente.

¿Pueden imaginarse garantías más completas?

Pero el Poder que nace de la Revolución es joven y ardiente; aspira a modelar la sociedad a su manera, impaciente ante toda resistencia que no dudará en calificar de crimen. Muy pronto las garantías que él mismo ha concedido le parecerán un estorbo. Pretende que los jueces se inspiren, no en leyes dignas de este nombre previamente formuladas por la Asamblea Constituyente y basadas en principios generales, sino en medidas circunstanciales dirigidas contra tales o cuales categorías de ciudadanos bautizadas con el nombre de leyes. Les reprocha su excesiva blandura. Cuando, después del 10 de agosto de

1792, Danton se convirtió en ministro de Justicia, hizo temblar a los jueces afirmando que había llegado a este puesto por la brecha de las Tullerías, que el cañón se había convertido en la razón última del pueblo, que se habría evitado el derramamiento de sangre si los funcionarios hubieran cumplido con su deber, en vez de perseguir a las sociedades populares y a los escritores animosos, mientras protegían a los sacerdotes no juramentados. Basándose en la moción de una sociedad popular, Philippeaux pide la renovación de los tribunales que dos años antes habían sido elegidos para seis. «Puedo demostrar, dice, que en la mayoría de los tribunales basta ser patriota para perder el proceso.» Y a partir de entonces habrá elecciones tras elecciones. Pero jamás el pueblo elegirá plenamente a gusto del Poder, el cual procederá a purgar *a posteriori* a los elegidos. Y así el Directorio, por ejemplo, anulará las elecciones de jueces en cuarenta y nueve departamentos.

Pero este proceso de depuración no fue suficiente para el Terror: tuvo que acudir a los tribunales extraordinarios, cuyo modelo fue el Tribunal revolucionario de París, que, sin tener que contar con la colaboración de un jurado, muy pronto dejó de oír a defensores y testigos, y que condenaba sin que hubieran abandonado el banquillo unos acusados cuyos nombres y pretendidos crímenes apenas si habían sido enunciados.

Cuando desapareció esta monstruosa invención, se volvió a los jueces ordinarios, pero el Poder no se decidió a concederles la independencia. Cansado de anular elecciones populares, en el año VIII se reserva el nombramiento de los jueces y su promoción.[21] Luego conservó religiosamente este medio de presión, que bajo el antiguo régimen no poseía, ya que entonces los cargos se compraban o se heredaban.

Los Parlamentos de otros tiempos formaban en la monarquía como una federación de pequeñas repúblicas, celosas de su libertad y que afectaban unos aires romanos. Cualesquiera que fueran los defectos de la justicia en el antiguo régimen,

> jamás se veía en ella, dice Tocqueville, ese servilismo ante el poder que no es sino una forma de venalidad y la peor. Este vicio capital, que no sólo corrompe al juez, sino que pronto infecta a todo el cuer-

[21] Véase Jean Bourdon, *L'Organisation judiciaire de l'an VIII*, 2 vols., París 1941.

> po del pueblo, le era enteramente ajeno.[22] Independiente, majestuosa, no se dejaba intimidar ni siquiera por el rey y ejercía una profunda influencia sobre el carácter del pueblo.
>
> Las costumbres judiciarias se habían convertido en muchos puntos en auténticas costumbres nacionales. Se había tomado generalmente de los tribunales la idea de que todo asunto debe someterse a debate y toda decisión a apelación; el recurso a la publicidad, el gusto por las formas, todo ello incompatible con la servidumbre.[23]

Esta independencia no se volvió a ver. «La subordinación de la magistratura al gobierno fue una de las conquistas de la Revolución. Al mismo tiempo que proclamaba los derechos del hombre, laminaba a su depositario y paralizaba a su defensor.»[24]

La justicia, desarmada ante el Poder

La justicia no perdió sólo su independencia sino también su función acaso más importante. Antes de la Revolución, los Parlamentos no dudaban en citar ante ellos a los agentes del Poder ni en proceder contra ellos en defensa de los derechos de los particulares. Es extraño que quienes pretenden defender la intangibilidad de los derechos individuales reprochen a los Parlamentos el haberlos protegido incluso contra los actos del príncipe. Quien así habla no son los miembros de la Convención, sino los Constituyentes, que aplauden unánimemente a su colega Thouret[25] cuando hace al poder judicial este reproche, en el que más bien deberían ver un elogio: «Como rival del poder administrativo, interfería en sus acciones, frenaba su funcionamiento e inquietaba a sus agentes.» El 8 de enero de 1790, la Asamblea proclamó una instrucción en virtud de la cual todo acto de los tribunales y cortes de justicia tendente a anular o a suspender la actuación de la administración será anticonstitucional, quedará sin efecto y no podrá paralizar a los cuerpos administrativos. El 24 de agosto siguiente, una ley declara: «Los jueces no podrán, so pena de prevaricación, pertur-

---

[22] Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 171.
del 24 de marzo de 1790.
[23] *Id.*, p. 173.
[24] Faguet, *Le Libéralisme*.
[25] Sesión del 24 de marzo de 1790.

bar en modo alguno las actuaciones de los cuerpos administrativos ni citar ante ellos a los administradores por razón de sus funciones.»

Cuando los Comités de Vigilancia hayan cubierto todo el territorio con la red de sus delaciones y los Representantes en gira hayan violado todos los principios de la justicia y de la humanidad, la Convención tronará, no contra ellos, sino contra las débiles y tímidas defensas que los jueces —elegidos por el pueblo, recordémoslo— oponen a la brutal arbitrariedad.

> La Convención Nacional... decreta la anulación de todos los procedimientos y juicios incoados por los tribunales de justicia contra los miembros de los cuerpos administrativos y los comités de vigilancia sobre reclamaciones de objetos incautados, de tasas revolucionarias y cualesquiera otros actos de administración emanados de dichas autoridades para la ejecución de las leyes y decretos de los Representantes en misión o sobre petición de los efectos ingresados en el Tesoro público. Se prohíbe a los tribunales entender en los actos de administración, de la especie que fuere, bajo las penas de derecho...[26]

He citado estos textos por extenso porque demuestran que la Revolución despojó a la justicia de la función que antes ejercía de defender al individuo contra las extralimitaciones del Poder, porque muestran que el acantonamiento de la justicia y el desarme del individuo no fueron obra del Terror, sino de la Asamblea Constituyente, y, finalmente, porque esta situación fue legada por la Revolución a la sociedad moderna, ya que estos principios han permanecido vigentes.[27]

Así como la Revolución desbarató a los cuerpos cuyo poder era capaz de limitar al Estado, así también privó al ciudadano de todo medio constitucional de hacer valer su derecho contra el derecho estatal. Efectivamente, trabajó por el absolutismo del Poder.

---

[26] Decreto del 10 de fructidor, año III.

[27] Si en la práctica el derecho del individuo pudo defenderse contra el Poder, fue por la ocupación —precaria, hay que reconocerlo— de ese Poder por una clase, la burguesía, a la que su educación y sus intereses la inclinan a temer el abuso de poder y que elaboró la excelente y admirable jurisdicción del Consejo de Estado. Pero en esta jurisdicción es el Estado quien acepta pronunciarse contra sí mismo; esta condescendencia puede desaparecer sin más si el gobierno desea ejercer el absolutismo que nuestro derecho, nacido de la Revolución, le confiere en principio.

El Estado y la Revolución rusa

La Revolución rusa ofrece el mismo contraste, más pronunciado aún, entre sus promesas de libertad y sus realizaciones autoritarias.

No es tal o cual poder, sino el Poder en sí, lo que la escuela de Marx y Engels denunció y condenó con un vigor semejante al de los anarquistas. En un panfleto justamente célebre, Lenin afirma que la revolución «debe concentrar todas sus energías contra el poder del Estado; no se trata de mejorar la máquina gubernamental, sino de *destruirla*, de *aniquilarla*».[28]

En efecto, el Estado es radicalmente malo. Engels se burla de la *deificación que del mismo hace Hegel:*

> ... según la filosofía, el Estado es la realización de la idea; es, en lenguaje filosófico, el reino de Dios en la tierra, el terreno en que la verdad eterna y la justicia se realizan o deben realizarse. De ahí el respeto supersticioso que se profesa al Estado y a todo lo que con él se relaciona, respeto que se instala con tanta mayor facilidad en los espíritus cuanto más acostumbrados estamos desde la cuna a imaginar que los asuntos y los intereses generales de la sociedad entera no pueden ordenarse de un modo distinto a como lo han sido hasta ahora, es decir, por el Estado y sus cuerpos debidamente instalados en sus funciones. Y se cree que se ha logrado un audaz progreso cuando se consigue liberarse de la creencia en la monarquía hereditaria para apostar por la república democrática. Pero en realidad el Estado no es sino una máquina de opresión de una clase por otra, y ello tanto en una república democrática como en una monarquía.[29]

Puesto que «el Estado es la organización especial de una fuerza, de la fuerza destinada a subyugar a una cierta clase»,[30] su razón de ser desaparecerá al dejar de existir la opresión. «El marxismo ha enseñado siempre que la supresión del Estado debe coincidir con la supresión de las clases.»[31]

Así lo expresó Engels en un texto considerado fundamental por todos los marxistas:

---

[28] Lenin, *L'État et la Révolution*, ed. de *L'Humanité*, París 1925, p. 47. Los subrayados son de Lenin.

[29] Engels, en su prefacio de 1891 a *La Guerre civil*, de Marx.

[30] Lenin, *op. cit.*, p. 39.

[31] *Ibidem*, p. 81.

> El proletariado se apodera del poder del Estado y transforma ante todo los medios de producción en propiedad del Estado. De este modo se destruye a sí mismo en tanto que proletariado, elimina todos los antagonismos de clase y al mismo tiempo también al Estado en cuanto Estado. La vieja sociedad, que se movía por los antagonismos de clase, tenía necesidad del Estado, es decir de una organización de la clase explotadora de cada época, con objeto de mantener las condiciones exteriores de producción, y especialmente para mantener por la fuerza a la clase explotada en las condiciones de opresión exigidas por el modo de producción existente (esclavitud, servidumbre, trabajo asalariado). El Estado era el representante oficial de la sociedad en su conjunto, su síntesis en un cuerpo visible; pero no era tal sino en la medida en que era el Estado de la clase que, a su vez, representaba en su tiempo a la sociedad entera: Estado de los ciudadanos propietarios de esclavos de la Antigüedad, Estado de la nobleza feudal en la Edad Media, Estado de la burguesía en nuestros días. Pero al convertirse en el representante efectivo de la sociedad entera, resulta ya superfluo desde el momento en que se suprimen, al mismo tiempo que la soberanía de la antigua anarquía de la producción, los conflictos y excesos que de ello resultaban, por lo que, al no haber ya nada que reprimir, deja de ser necesario un poder especial de represión, un Estado.[32]

He aquí un texto que, por el vigor de pensamiento y la claridad de expresión, merece bien su celebridad. No deja duda alguna sobre la doctrina. Como tampoco la deja esta carta de Marx a Kugelmann, escrita al principio de la Comuna:[33] «Afirmo que la revolución en Francia debe intentar, ante todo, no trasladar la máquina burocrática y militar a otras manos, que es lo que siempre se ha hecho hasta ahora, sino destruirla.» En este pasaje parece que Marx quiere romper el aparato de represión mientras la revolución está en marcha, mientras Lenin, por el contrario, estimará que habrá que servirse de ella para «reprimir la resistencia de los explotadores y arrastrar a la masa enorme de la población —campesinos, pequeños burgueses, semi-proletarios— a la edificación de la economía socialista».[34]

En todo caso, antes o después, el Poder tendrá que desaparecer. Y planteada la cuestión de con qué reemplazar la máquina del Estado una vez destruida, Lenin responde:

[32] Engels, *Anti-Dühring*, pp. 360-362 de la traducción de Laskine.

[33] 12 de abril de 1871.

[34] Lenin, *op. cit.*

> En lugar de las instituciones especiales de una minoría privilegiada (funcionarios civiles, jefes de un ejército permanente), la propia mayoría puede desempeñar directamente las funciones del poder del Estado, y cuantas más funciones asuma el pueblo, menos se hará sentir la necesidad de este Poder. A este respecto, es particularmente interesante una de las medidas adoptadas por la Comuna y que Marx subraya: la supresión de todos los gastos de representación; supresión de los privilegios pecuniarios de los funcionarios; reducción de todos los sueldos administrativos al nivel del salario obrero. Aquí es donde mejor se percibe el tránsito de la democracia burguesa a la democracia proletaria, el paso de la democracia de los opresores a la democracia de los oprimidos...[35]

Júzguese ahora, a la luz de estos principios, el formidable aparato de coacción que la Revolución edificó en Rusia. Bien pueden los partidarios de la doctrina denunciar la traición a los objetivos revolucionarios. Los enemigos de la doctrina y del régimen pueden también subrayar sus discrepancias. Finalmente, los campeones del régimen son libres de justificarlas por las necesidades de la transición y de la construcción del socialismo.

No vamos a entrar aquí en polémicas. Nos limitamos a reconocer en un inmenso acontecimiento contemporáneo una ilustración de lo que creemos ser la ley de las revoluciones: que éstas tienden siempre a fortalecer el Poder mediante la renovación de su personal y de su espíritu. Es lo que, por lo demás, ya observó Marx refiriéndose a las revoluciones anteriores y que la suya debería acreditar.

Una nación puede encontrar en una revolución un nuevo vigor, como la débil Francia de Luis XVI encontró en la suya la fuerza para conquistar sus fronteras naturales; como Rusia, vencida en 1917, encuentra en su revolución la fuerza para vencer en 1942; pero jamás debe esperar de ella la libertad. En definitiva, las revoluciones no se hacen para beneficiar a los hombres sino para robustecer el Poder.

---

[35] Lenin, *op. cit.*

CAPÍTULO XIII

«IMPERIUM» Y DEMOCRACIA

Hemos visto cómo a lo largo de la historia se ha ido creando una concentración de poderes en beneficio de un personaje, el Estado, que dispone de medios cada vez más amplios, que reivindica sobre la comunidad derechos cada vez más extensos y que tolera cada vez menos otros poderes fuera de él. El Estado es mando, quiere ser el principio organizador de la sociedad y monopolizar esta función de la manera más completa. Y también hemos visto cómo otros poderes sociales tratan de defenderse contra él, oponen sus derechos a los suyos, sus libertades a menudo anárquicas u opresoras a su autoridad. Entre estos poderes y el Estado se ha desarrollado una lucha incesante; lucha de un pretendido interés general contra los intereses que se confiesan particulares.

El Poder ha tenido sus altibajos. Pero, considerada la escena en su conjunto, se percibe su continuo avance, que se refleja en el enorme aumento de sus instrumentos, en sus ingresos, las fuerzas armadas, las fuerzas de policía, la capacidad de legislar.

Vimos luego a este Poder derrocado. Pero la Revolución no fue seguida de un desmembramiento del Poder. Por el contrario, los poderes sociales que representaban para él un obstáculo desaparecieron en el cataclismo. El poder religioso, que le imponía unas normas de conducta, sufrió un inmenso debilitamiento. El conjunto de derechos y de medios que lo constituían no se disolvió, sino que simplemente pasó a otras manos.

Lo que suele llamarse advenimiento de la democracia no es en realidad otra cosa que el traspaso del Poder constituido a nuevos titulares o, si se prefiere, la conquista de la Ciudad del Mando por nuevos ocupantes. Puesto que este traspaso o esta conquista han ido

acompañados de una destrucción o retroceso de las fuerzas que se oponían al *imperium*, el Poder se encontró más solo en la sociedad y por ello mismo más poderoso.

Como por lo demás este Poder se presenta como expresión de la sociedad, despierta menos desconfianza que el Poder antiguo. Veremos las consecuencias.

No sería justo, sin embargo, tratar esta transformación política como si sólo hubiera sido la substitución de un soberano por otro. Si se hubiera limitado a esto, no se comprendería que a la idea de democracia, que en rigor no significa sino soberanía perteneciente al pueblo y ejercida en nombre del pueblo, se hayan incorporado las ideas, en buena lógica ajenas, de libertad y legalidad. Su presencia aquí es un testimonio. Como la presencia de conchas en la cima de una montaña atestigua que allí estuvo el mar en otro tiempo, así también las asociaciones emotivas de libertad y legalidad con la democracia evocan que se quiso algo más que un simple cambio de soberano. Lo que se pretendió fue civilizar al minotauro, convertir al dominador impulsado por sus apetitos en un simple mecanismo purgado de todo elemento subjetivo y ejecutor impasible de leyes justas y necesarias, incapaz de atentar contra la libertad individual; un servidor, en fin, de las grandes y bellas ideas de legalidad y de libertad.

Si hubiera triunfado este intento, las fuerzas sociales o religiosas que contenían al Estado serían ya inútiles. La soledad del Poder en la sociedad no representaría ya un peligro para el hombre; incluso se habría convertido en algo deseable. Pero ¿podía triunfar este intento? ¿Puede cambiarse la naturaleza del Poder?

La posición que ocupa, la atracción que inspira, las oportunidades que ofrece, las esperanzas que despierta, todo contribuye a marcarle con ciertos caracteres permanentes. El destino del sistema de las ideas de libertad, legalidad y democracia lo demuestra sobradamente.

Destino de las ideas

¿Preside el pensamiento la transformación sucesiva de la comunidad humana? Así lo afirma Hegel, para quien los cambios en la forma de la ciudad no son sino la sombra que proyecta la majestuosa marcha de las ideas, las cuales se engendran mutuamente en un espléndido

aislamiento. Para Marx, estas reinas se convierten en sirvientas, simples expresiones formales de las necesidades y sentimientos creados por las situaciones: la eficacia que se les atribuye no les pertenece, sino que deriva de las presiones sociales a que obedecen.

Marx se equivoca al negar la virtud creadora del espíritu; pero Hegel desconoce el mecanismo político.

Es cierto que las ideas nacen reinas, pero sólo se acreditan cuando se ponen al servicio de los intereses y de los instintos. Cuando se sigue una de ellas desde su gestación hasta su triunfo, se percibe que no se ha convertido en fuerza sino al precio de un sorprendente proceso de degradación. Nunca una construcción intelectual que establece una red de relaciones lógicas entre términos definidos penetró tal cual en la conciencia social; siempre tuvo que sufrir una presión destructora de su estructura interna, dejando subsistir tan sólo una confusa asociación de conceptos acreditados por el más mágico de todos ellos. De modo que la razón no ha encontrado una guía sino la pasión una bandera.

La historia de la doctrina democrática ofrece el sugestivo ejemplo de un sistema intelectual que el viento social invirtió. Concebido para fundamentar la libertad, prepara el camino a la tiranía. Nacido con vocación de dique respecto del Poder, le proporciona los más amplios aluviones con que jamás haya podido contar para inundar el campo social.

El principio de libertad y el principio de legalidad

Para comprender esta prodigiosa metamorfosis, debemos ante todo recomponer el ordenamiento interno de las ideas en cuestión, que hoy no ofrecen sino ruina y confusión.

Los iniciadores de la doctrina pusieron la libertad del hombre como base filosófica de su construcción y se propusieron reencontrarla como resultado político de su esfuerzo. Dice mucho a favor de estos espíritus el haber querido salvar del lento derrumbamiento de la catedral cristiana, que por lo demás ellos contribuyeron a provocar, la concepción de la dignidad humana.

Para ellos, el hombre, todo hombre, tiene sus propios fines hacia los que le dirige un impulso interior. Dos causas externas pueden

impedirle realizarlos: el peso aplastante de las necesidades naturales y la agresión de sus semejantes, sea cual fuere la forma que adopten. La asociación permite aligerar el peso de la necesidad. Constituye una garantía del hombre contra la voluntad de su prójimo. Pero es un engaño cuando le somete «a la voluntad incierta, imprevisible, arbitraria de otro hombre»,[1] su soberano.

Nuestros autores admiten en principio que el hombre, al asociarse, acepta por ello mismo someterse a ciertas normas de conducta necesarias para mantener la asociación. Pero no tiene que obedecer más que a ellas; no tiene más amo y soberano que la ley. «Un pueblo libre —dice Rousseau— obedece a las leyes, pero no obedece más que a las leyes; por la fuerza de las leyes no obedece a los hombres.»[2]

¿Cómo no detenernos aquí para celebrar la nobleza de esta concepción, envilecida menos por las burlas de sus críticos que por la explotación de sus campeones improvisados?

La libertad es el principio y el fin de la sociedad; no hay otra soberanía aceptable que la necesaria y suficiente de la ley. Tales son los postulados. Éstos justifican sin más la reducción, la subordinación del Poder. No hay otra razón de ser ni otro derecho que ejecutar la ley. Sólo ella ordena, y su autoridad, que protege al hombre contra el hombre, mantiene al Poder en los límites de sus atribuciones. «La ley debe proteger la libertad pública e individual contra la opresión de quienes gobiernan.»[3] La intención que informa a estas afirmaciones es clara: se trata de restringir el Poder.

Veamos ahora con qué conceptos prosigue la construcción. Puesto que la ley está por encima de todo, la cuestión capital consiste en decidir de dónde procede la ley, quién es el que enuncia la norma. La Edad Media no conoció esta dificultad; para ella, la ley era algo fijo, algo dado. Desde el momento en que se rechaza la ley divina como superstición y la costumbre como rutina, aparece la necesidad de *hacer la ley*.

Es necesario un poder legislativo que, en cuanto autor de la norma suprema, será necesariamente un poder supremo.[4] Ahora bien,

[1] Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. IV.

[2] *Lettres écrites de la Montagne*, part. II, carta VIII.

[3] Declaración de derechos de 1793, art. 9.

[4] «Porque —dice Locke— quien da leyes a otro es necesariamente superior a él, y puesto que el poder legislativo tiene el derecho de regular las relaciones entre todos

serán hombres los que prescriban la conducta de los hombres. ¿Acaso no se habrá encadenado al Poder, reducido a la condición de «ejecutivo», para erigir un Poder nuevo más arrogante? El peligro era manifiesto. Todos los autores lo percibieron, y según su temperamento y nacionalidad, le hicieron frente de manera pragmática o filosófica.

La soberanía de la ley lleva a la soberanía parlamentaria

El remedio encontrado por los pensadores ingleses es, según la expresión de Montesquieu, de inspiración gótica.

Existía la experiencia secular de asambleas que, convocadas por el monarca, se habían mostrado siempre dispuestas a limitar sus derechos y a negarle las facultades que pedía. En momentos de crisis se habían incluso atrevido a marcarle unas directrices que limitaban rigurosamente sus poderes. Esta decidida disposición a una actitud negativa se consideró erróneamente como inherente a la naturaleza de esas asambleas y a su posición.

Pero ¿qué eran estas asambleas? Al principio, meras reuniones de privilegiados. En ellas se sentaban o estaban representados ante todo los individuos (grandes señores) que se habían mostrado lo bastante fuertes para afirmar su autonomía; después, ese gran cuerpo que era la Iglesia, la cual había mantenido la independencia moral y material necesaria para realizar su misión; finalmente, las pequeñas corporaciones comunales que, habiendo conseguido sus libertades por su propia iniciativa, habían obtenido del rey el reconocimiento de un poder de decisión propio.

La reunión del parlamento tenía pues como carácter original y esencial el ser la convocatoria de los grandes y pequeños poderes a los que el rey no podía dar órdenes y con los que tenía que negociar.

El rey inglés sentado en su Parlamento y el rey francés en sus Estados Generales constituían el congreso de los poderes de la nación,

los elementos de la sociedad, y de prescribir normas que gobiernan las acciones de los miembros de la sociedad, ya que de su autoridad recibe el ejecutivo sus poderes de posible represión, el legislativo goza de la supremacía, y no hay poder que no derive de él y le esté subordinado.» *Op. cit.*, cap. XIII.

donde el poder público se encontraba con los poderes particulares; donde el interés general, encarnado en el rey, trataba con los intereses fraccionarios que comparecían «en persona» o por sus representantes.

Era un diálogo de la unidad con la diversidad, en el que la nación se hallaba doblemente representada: como conjunto, en sus intereses globales, por el soberano, y como colección de sus variados intereses representados por los asistentes.[5]

El Poder tenía necesidad de una asamblea así, ya que no podía «disponer militarmente de las propiedades», sino que tenía que pedir a cada interés particular su propia contribución a la cosa pública. Frente al Poder suplicante, los representantes adoptaban una actitud más o menos negativa. No lo concedían todo, subordinaban su aceptación a ciertas condiciones, su consentimiento total no se conseguía fácilmente, a no ser en caso de manifiesta necesidad. Por lo demás, los mandatos imperativos los ligaba estrechamente a los intereses particulares que representaban.

Al elevar un impuesto sin haberlo obtenido como concesión de estas asambleas, un Luis XIII o un Carlos I consumaban una verdadera revolución: el «interés general» ya no tenía en cuenta los intereses particulares, sino que «disponía militarmente de las propiedades». Es natural que la opinión pública, ante esta revolución absolutista, deseara volver al régimen de las asambleas que garantizaban los intereses particulares. Era razonable el rechazo a que el soberano legislara sin ellas. Con ellas y con su concurso es como había comenzado su actividad legislativa; era un abuso que pretendiera ejercer por sí solo este peligroso poder; un poder que se mantendría dentro de unos justos límites si precisaba del acuerdo del soberano y de la asamblea, de la que se podía esperar que se inclinara más bien a la negativa, a conceder sólo lo indispensable.

Pero cuando la preferencia dada a la asamblea sobre el soberano hizo que quedara ella sola investida del poder legislativo, como único representante de la nación, pasó inadvertido el hecho de que con ello cambiaba su carácter, con lo que también tenía que cambiar su actitud. En lugar de ser yuxtaposición de intereses diversos, representados por mandatarios obligados imperativamente, se convertía en

[5] La enumeración resulta incompleta, defectuosa, descompensada, puesto que el cambio en la representación no ha seguido a sus transformaciones sociales.

representación total de la totalidad nacional,[6] que es lo que debía ser en un sistema de pensamiento que le atribuía la función de hacer leyes en nombre de la nación.

Lo que la antigua constitución garantizaba era que una ley propuesta por el Poder en nombre del interés público no podía convertirse en ley a no ser que obtuviera la aprobación de los distintos intereses presentes en la nación. Sería ilógico que estos intereses diversos, en cuanto tales, propusieran la ley, ya que ésta tiende al interés general. La asamblea sólo podía convertirse en autor de la ley en virtud de la nueva idea, según la cual representaba a la nación como un todo y por el interés general, es decir lo que antes había representado el rey. Pero era un cambio en su esencia, marcado por la nueva libertad de los representantes respecto a sus representados, libertad sobre la cual los doctrinarios del nuevo sistema insistieron enfáticamente.[7] No se preocuparon de que, unificado, liberado, convertido en supremo como autor principal —y que tendía a convertirse en autor único[8]— de la ley, el

[6] Este principio, formulado ya en las primeras sesiones de la Constituyente por Sieyès, pasó a la Constitución de 1791 en la siguiente forma: «Los representantes nombrados en los departamentos no representarán a un departamento particular sino a toda Francia.» Título III de la Constitución, cap. I, sección III, art. 7. Véase Bastid, *op. cit.* Es un principio integrado en el derecho constitucional. Es extraño que en el Parlamento inglés, salido de la lenta evolución de una asamblea medieval en la que cada uno representaba a sus propios mandantes, triunfara finalmente la misma idea de que el diputado individual representa a toda la nación.

[7] Ya en la sesión del 7 de julio de 1789, Sieyès, en la Constituyente, rechazó la idea medieval del mandato imperativo. La jurisprudencia constitucional francesa proclama la inexistencia de todo mandato imperativo aceptado por el diputado. Las mismas opiniones se admiten en Inglaterra, si bien en este país son fruto de un largo proceso de transformación del carácter de la representación.

[8] Por lo que respecta a Inglaterra, Sir Edward Coke escribe en su *Fourth Institute*: «El poder y la jurisdicción del Parlamento son tan trascendentes y tan absolutos, que no pueden ser restringidos en aquello que concierne a las personas y a las cosas, en ningún límite... Tiene autoridad soberana ilimitada para la confección de las leyes, su confirmación, su extensión, su restricción, su abrogación, su renovación y su interpretación en todas las materias, eclesiásticas o temporales, civiles, militares, marítimas o criminales; es precisamente a él al que la Constitución de estos reinos otorga un poder despótico absoluto que debe residir en todos los gobiernos en cualquier lugar. Todos los abusos, daños, operaciones y remedios que surgen ordinariamente de las leyes, son competencia de este tribunal extraordinario. Puede regular o modificar el orden de sucesión al trono, como sucedió bajo el reinado de Enrique VIII y de Guillermo III. Puede cambiar la religión establecida, como se hizo varias veces durante el reinado de Enrique VIII y sus tres hijos. Puede cambiar e incluso rehacer la Constitución del reino y de los mismos parlamentos, como se hizo con la *Act Union* y los diferentes *statutes*

Parlamento no podía mantener el mismo comportamiento que le había caracterizado cuando era diverso, vinculado y sin poder propio.

El Parlamento sucedía al rey en cuanto representante del conjunto: heredaba la misión y las exigencias monárquicas, sin tener en frente a los representantes de la diversidad, mandatarios de los intereses particulares que tuviera que tener en cuenta.

De las dos representaciones del interés nacional admitidas por la antigua constitución, la representación *in toto* y la representación *singulariter* —la primera dispuesta a exigir y la segunda a rechazar—, sólo una de ellas desapareció, y no precisamente la que se piensa. No desapareció el rey; el poder legislador representante del interés nacional fue su sucesor; pero lo que desapareció fue la representación de los intereses presentes en la nación.[9] Y no es ya un cuerpo que tiende a proteger los intereses privados, sino un cuerpo que tiende a extender el interés público y al que se le ha investido de un temible poder legislativo.

En su nueva forma, el Poder ha conseguido más que en su forma antigua. El soberano monárquico debía someterse a los principios superiores defendidos por la religión y amparados por la Iglesia, así como por normas consuetudinarias que gozaban del sentimiento público y la fuerza de los contrapoderes. Pero ni estos principios ni estas normas pueden oponerse ya al Poder legislador, al que se le reconoce el derecho y la función de proclamar los principios y las normas. Según la célebre ocurrencia, «el Parlamento inglés puede hacerlo todo salvo convertir a un hombre en mujer.»

Es cierto que los filósofos no concibieron nada semejante. Estaban profundamente convencidos de la existencia de un orden natural y

---

relativos a las elecciones trienales o septenales. En una palabra, puede hacer todo lo que no es materialmente imposible.» Es cierto que «parlamento» significaba, en el vocabulario de la época, la asamblea del rey y de ambas cámaras. Pero la importancia del elemento real se ha debilitado de tal modo que «la soberanía parlamentaria» acabó no significando sino la de la asamblea.

[9] Este vicio de principio se halla de hecho corregido, en el régimen de distritos, por la dependencia concreta de los representantes respecto a sus mandantes locales. Contrariamente a lo que prescribía el derecho constitucional, el diputado sigue siendo representante de un grupo dentro de la nación. Se le ha reprochado con razón que en cuanto portavoz de un interés local no podía ser representante de los intereses generales. Reunía, en efecto, en su persona dos papeles que había que distinguir. Pero esta dualidad tenía al menos una influencia moderadora que desapareció al romperse los lazos particulares.

necesario, y la función del legislador, en su opinión, consistía en desentrañar los rasgos de este orden e incitar sin cesar al gobierno a respetarlo. Sólo para condenarla consideró Locke la facultad absoluta y arbitraria de legiferar.[10] Blackstone pensaba, con todos los sabios de la Antigüedad y con todos los teólogos, que las leyes humanas derivan su autoridad únicamente de su conformidad o coherencia con la ley divina.[11]

Pero ninguna sanción concreta asegura esta conformidad o esta coherencia. Sólo se puede esperarla de legisladores suficientemente imbuidos en estos principios superiores, lo cual parecía depender, en último análisis, de las ideas religiosas y morales.

De modo que el principio de legalidad, destinado a garantizar absolutamente la libertad de cada uno, acabará justificando la entrega absoluta de esa libertad a la discreción de una aristocracia parlamentaria.[12] Esta aristocracia se convirtió entonces en el «príncipe», un príncipe mucho más poderoso de lo que jamás fuera un rey sin control legislativo. Y entonces podían ocurrir dos cosas. O bien este «príncipe» consigue liberarse de sus mandantes, como por ejemplo en la república de Ginebra en el siglo XVIII; se trata de un poder absoluto, pero al que se le puede forzar a respetar la libertad civil en cuanto reconoce ciertos principios superiores a los que tienen que ajustarse sus leyes, como lo reconocía el monarca en el verdadero sistema del derecho divino que regulaba su conducta.

O bien, por el contrario, los miembros de la asamblea se convierten en instrumento de los partidos, en juguete de movimientos exterio-

---

10 «Aunque el poder legislativo sea el poder supremo en la república, sin embargo no es ni puede en ningún caso ser absoluto y arbitrario respecto de las vidas y fortunas de la nación... La ley de la naturaleza es una regla eterna para todos los hombres, incluidos los legisladores. Las normas que éstos hacen para regular las acciones humanas deben, como sus acciones y las del resto de los hombres, ser conformes a la ley natural, es decir, a la voluntad de Dios, de la que procede...» Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. X, parágr. 125.

11 «Al ser el derecho natural tan antiguo como la humanidad y estar dictado por el mismo Dios, tiene naturalmente una fuerza obligatoria superior a cualquier otra. Obliga en todo el globo, en todos los países y en todas las épocas; ninguna ley humana es válida si es contraria a él, y las leyes humanas que son válidas reciben toda su fuerza y autoridad, mediata o inmediatamente, de este derecho natural.» Blackstone, *Comentarios*, I, p. 40.

12 «Digamos sin ambages que este Parlamento, concebido como representante de la nación, se ha convertido efectivamente en su soberano.» Carré de Malberg, *La Loi, expression de la volonté générale*, París 1931.

res a la asamblea. Partidos o movimientos que son expresión de intereses fraccionarios y que resultan tanto más peligrosos para la sociedad en cuanto son también expresión de herejías filosóficas. Como cada uno de ellos quiere imponerse absolutamente, se establece una lucha cuya apuesta no es ya solamente el Poder, como en las querellas dinásticas, sino las *leyes mismas*, que dejarán de ser el reflejo de verdades superiores y variarán de acuerdo con las fluctuaciones del combate. En semejante régimen, la ley no gozará ya de certeza ni la libertad de garantía.

El pueblo, juez de la ley

Los grandes defensores de la legalidad en los siglos XVII y XVIII afirmaron resueltamente que el hombre sólo puede gozar de libertad y seguridad en una sociedad en la que los gobernantes estén sujetos a leyes ciertas. Pero no ignoraban que esta «supremacía de las leyes comporta grandes dificultades.[13]

La dificultad es menor si se entiende por leyes destinadas a regular la conducta aquellas que «el prejuicio de la antigüedad hace cada día más venerables».[14] Pues, como dice el escéptico Montaigne, «las leyes derivan su autoridad de la posesión y el uso».[15] Si se quiere que la norma infunda respeto a los gobernantes y que su violación escandalice, no hay que olvidar que «es sobre todo la gran antigüedad de las leyes la que las hace santas y venerables; que el pueblo no tarda en despreciar las que ve cambiar todos los días».[16]

La dificultad es máxima si, al mismo tiempo que se quiere «asegurar la supremacía de las leyes», se repudia aquellas que existen como si fueran fruto de la superstición y la fosilización de antiguos

---

13 Escribe Rousseau: «El gran problema en política, que yo comparo al de la cuadratura del círculo en geometría, es el siguiente: *Hallar una forma de gobierno que ponga a la ley por encima del hombre.*» El subrayado es de Rousseau, quien añade (¡cinco años después de la publicación del *Contrato social*!): «Si por desgracia esta forma no puede encontrarse, y confieso ingenuamente que creo que no se puede...» (Carta al marqués de Mirabeau, Corr. XVII, 155). Se ve que estaba muy lejos de encontrarlo todo fácil y sencillo.

14 Rousseau, *Del contrato social*, libro III, cap. XI.

15 Montaigne, *Ensayos*, libro II, cap. XII.

16 Rousseau, Dedicatoria del *Discurso sobre la desigualdad.*

abusos; si se quiere que las leyes a las que el Poder y el pueblo deben estar sometidos sean leyes nuevas en el sentido de que estén siempre destinadas a cambiar con el progreso de la razón.

El pueblo que las vea nacer y morir comprenderá que son leyes contingentes y no las respetará cuando resulten incómodas, sino que cada uno deseará modificarlas según su fantasía o su interés. Lo cual exigirá en el gobierno una mayor fuerza coactiva, de tal suerte que no serán las leyes las que comuniquen su fuerza a los hombres, sino los hombres a las leyes.

Por lo demás y sobre todo, ¿quién deberá cambiarlas? No tienen por qué ser los que gobiernan; pues decir que el hombre es libre cuando obedece no a los hombres sino a las leyes carece de significado cuando los hombres que gobiernan pueden calificar de leyes a sus propios actos de voluntad. «Si los ministros de las leyes —dice Rousseau— se convierten en los únicos árbitros, y pueden hacerles hablar o callar a placer..., no veo servidumbre semejante a la vuestra.»[17]

Si, pues, es un cuerpo el que legisla, tiene que ser distinto del Poder. Donde no se cumple esta condición, «el mismo cuerpo de magistrados tiene como ejecutor de las leyes todo el poder que se ha dado como legislador y puede destruir al Estado con sus voluntades generales...»[18]

Pero si se crea un tal cuerpo legislador, subordinará a sí e integrará al poder legislativo. Rousseau lo vio claramente, y por ello rechazó el que el supremo poder de hacer las leyes perteneciera a los representantes, en vez de al pueblo como tal, al pueblo no representado, al pueblo realmente presente.

¿Entendía entonces que era el pueblo reunido en asamblea el que debía tomar la iniciativa de introducir novedades? En modo alguno. Es evidente que el sistema de Rousseau se proponía restringir el número de leyes, las obligaciones impuestas a los sujetos y limitar los poderes conferidos a los magistrados.

No le pasó por la mente que el pueblo pudiera hacer leyes,[19] pero en cambio quiso dotarle de la posibilidad de rechazar las que juzgara

[17] *Cartas desde la montaña*, parte II, carta IX.

[18] Montesquieu, *Espíritu de las leyes*, libro XI, cap. VI.

[19] Hablando del pueblo de Ginebra escribe: «¿A qué podrían aspirar quienes quisieran amotinarle para satisfacer su propia ambición? ¿A hacer nuevas leyes en su favor? Pero éste es un derecho que no reclama y que es bueno que no ejerza.» *Cartas desde la montaña*, carta IX, 1ª vers., An. J.-J. Rousseau, XXI, 136.

injustificadas. Y, en efecto, el papel que en la práctica desempeña el referéndum, traducción libre del principio rusoniano, es puramente *negativo* y *eliminador*.[20]

Esa idea se comprende mejor a la luz de la técnica legislativa romana que el filósofo tenía siempre presente. En Roma, era siempre un miembro del Poder ejecutivo el que proponía al pueblo la nueva ley: daba a conocer el proyecto y fijaba a las tres semanas[21] un día para el veredicto popular. Legislar quería decir propiamente proponer la ley.[22] Antes de la fecha del escrutinio, los oradores arengaban al pueblo en el foro para inclinarle a favor o en contra de la ley propuesta. Sólo asistían a estos debates los que venían con este propósito y tenían la obligación, a menudo violada, de escuchar en silencio. El día del voto, por el contrario, debían estar presentes todos los ciudadanos. El magistrado hacía entonces la pregunta: «¿Estáis a favor de esta ley?» Y se procedía a votar siguiendo uno de los procedimientos constitucionales (por centurias o por tribus). La aceptación de la ley por el pueblo tenía el valor de un contrato suscrito entre él y la magistratura: la palabra *lex* no significa sino contrato.[23]

No todas las leyes propuestas por la magistratura, o si se quiere por el gobierno, eran aceptadas. Se trataba, pues, de un proceso negativo y eliminador.

Fijarnos sólo en esto significaría desconocer la creciente marea de leyes que el pueblo aprobó a finales de la República sin que emanaran

[20] «Las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo, sometido a las leyes, debe ser su autor; sólo a los que se asocian les corresponde regular las condiciones de la sociedad. Pero, ¿cómo pueden hacerlo? ¿De común acuerdo, o por una repentina inspiración? ¿Tiene el cuerpo político algún órgano para enunciar sus voluntades? ¿Quién le dará la previsión necesaria para plasmar sus leyes y publicarlas con antelación? ¿Como una multitud ciega, que a menudo no sabe lo que quiere porque raramente sabe aquello que es bueno para ella, podría llevar a cabo una empresa tan importante y tan difícil como lo es un sistema de legislación? El pueblo quiere siempre naturalmente el bien, pero no siempre lo ve con igual facilidad. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es acertado. Hay que hacerle ver los objetos tal como son, y a veces tal como deben parecerle, mostrarle el buen camino que busca, preservarla de la seducción de las voluntades particulares, acercar a sus ojos los lugares y los tiempos, contrarrestar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males lejanos y ocultos. *Del contrato social*, libro XI, cap. VI.

[21] Exactamente tres *nundinae* (27 días).

[22] Mommsen, *Manuel des Institutions romaines*, trad. P.-F. Girard, tomo VI, vol. 1°, París 1889, p. 355.

[23] Mommsen, *op. cit.*, p. 352.

del ejecutivo. Resoluciones populares,[24] adoptadas a iniciativa de los tribunos, personajes ajenos al gobierno, y que por un largo proceso de evolución fueron asimiladas a las leyes propiamente dichas. En estos casos, no se trata de que el ejecutivo solicite al pueblo que amplíe sus atribuciones o de que le proponga la aprobación de nuevos reglamentos, sino que más bien es el propio pueblo, animado por sus conductores, el que pone en movimiento al ejecutivo. La voluntad popular no desempeña ya un papel pasivo y como de filtro, sino un papel activo.

Si las opiniones que se atribuyen a Rousseau sobre la soberanía popular fueran realmente suyas, esta forma de legislación debería contar con todo su favor. Nuestro autor consagra todo un capítulo del *Contrato social* precisamente al tribunado[25] en el que expresamente dice: «El tribunado no es una parte constitutiva de la ciudad, y no debe tener parte alguna en el poder legislativo, así como tampoco en el ejecutivo.»

> Habría deseado, dice en otra parte, que, para frenar los proyectos interesados y mal concebidos, así como las innovaciones peligrosas que acabaron perdiendo a los atenienses, no todos tuvieran la facultad de proponer leyes nuevas a su capricho; que este derecho perteneciera en exclusiva a los magistrados, y que incluso éstos hubieran usado de él con suma circunspección; que el pueblo, por su parte, fuera tan reluctante a dar su consentimiento, y que la promulgación de las leyes fuera acompañada de tanta solemnidad, que antes de que se llegara a quebrantar la constitución, se hubiera tenido tiempo para convencerse de que es sobre todo la gran antigüedad de las leyes lo que las hace santas y venerables; que el pueblo desprecia sin más aquellas leyes que ve cambiar todos los días; y que la costumbre de descuidar los usos antiguos introduce con frecuencia grandes males con el pretexto de corregir otros menores.[26]

La conclusión a que llega Rousseau es que el pueblo es «autor de las leyes» en el sentido de que sólo él les da validez, siendo libre de rechazarlas; pero no en el sentido de que toda presión popular, ya sea directa o indirectamente, o bien por mediación de sus representantes, tenga que traducirse en ley.

---

[24] *Plebi scitum* no significa sino resolución popular.

[25] Libro IV, cap. V.

[26] *Discurso sobre la desigualdad*, dedicatoria.

Al margen del fundamento teórico del derecho a legislar reservado al pueblo, la ventaja práctica descontada por Rousseau era la actitud negativa que adoptaría respecto a las innovaciones. Y la larga experiencia del referéndum en Suiza confirma en general su pronóstico.

En cambio, aquellos de sus contemporáneos que no tenían tanta desconfianza respecto a las novedades atribuían la función legislativa a los déspotas ilustrados por los filósofos. Tal fue el caso de Diderot, feliz de que Catalina introdujera de golpe el Código que él pensaba haber inspirado. Y, realmente, si se quiere que a las nuevas necesidades respondan en todo momento unas leyes siempre cambiantes, hay que reconocer que se trata de una tarea propia de los expertos. Pero en tal caso, también aquí, el individuo queda enteramente a merced de ellos.

Rousseau, que ciertamente no creía en el progreso,[27] jamás pretendió que el pueblo tuviera la facultad de elegir la legislación «progresista» de una sociedad igualmente «progresista». Lo que él esperaba de la legislación popular, en los Estados pequeños, que eran los únicos que le interesaban, era que dificultara la proliferación legislativa y la habilitación indefinida del Poder.

La preocupación común a todos cuantos aspiraban a garantizar la libertad mediante el principio de la legalidad se cifraba en que el Poder no pudiera apropiarse del arma legislativa, sino que también él estuviera sometido a la ley como regla inviolable.[28]

Que, por lo demás, la ley sea intrínsecamente tan buena como sea posible, es otra cuestión, y de las más importantes.

No nos ocuparemos aquí de este tema sino para recordar que la concurrencia de las condiciones jurídicas que hacen que la ley sea «legítima» no por ello la hace necesariamente buena desde el punto de vista de la justicia o de la utilidad. Se puede incluso argüir que la ley es siempre justa, si por justicia se entiende lo que establece la ley; pero ello no significa que la ley sea siempre beneficiosa.[29]

---

[27] Véase mi *Essai sur la politique de Rousseau*, en la ed. del *Contrat social*, Le Cheval ailé, Constant Bourquin, Ginebra 1947.

[28] «La libertad sigue siempre la suerte de las leyes, reina o perece con ellas; nada sé más cierto.» Rousseau, *Cartas desde la montaña*, II parte, carta VIII.

[29] Es la objeción de Platón a Protágoras: «Así, pues, también en la política está lo bello o lo feo, lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo impío, todo lo que cada ciudad cree tal y decreta legalmente como tal para ella... Pero, en relación con el efecto útil o perju-

Todos los defensores del principio de legalidad que han propuesto someter la voluntad del Poder a una voluntad legisladora han sostenido que ésta a su vez debía estar sometida a una instancia superior; una condición concebida de distintas formas: para la mayoría de los autores se trata del derecho natural; para Rousseau, del interés de la patria.

Jamás pensó Rousseau que las leyes pudieran ser *cualesquiera*, fruto caprichoso de los intereses y opiniones predominantes. En cuanto orientadas al mayor bien del conjunto, las leyes están suficientemente definidas por su fin, de modo que en cierta manera preexisten a su descubrimiento por el legislador, es decir por quien las propone. Y la voluntad general es un instinto infalible que las reconoce.

Esta voluntad general es una idea bastante misteriosa sobre la cual ha habido muchos malentendidos. A pesar del cuidado que Rousseau puso en oponerla a la voluntad de todos,[30] se ha querido ver en ella simplemente una suma, media o componente de las voluntades particulares. En realidad es algo totalmente distinto: algo así como una voluntad completamente purgada de todo elemento subjetivo, objetivada, como dirá Hegel, y que por ello tiende necesariamente hacia lo mejor. Esta voluntad de lo mejor existe en cada uno de nosotros, si bien enmascarada por nuestras pasiones particulares, que son mucho más fuertes. La consulta general tiene por efecto, supone Rousseau, anular y extinguir las pasiones particulares, mientras que la pasión patriótica inspira a cada uno y a todos una misma voluntad general.

Si detesta tanto las facciones, es porque son coaliciones de intereses y de pasiones gracias a las cuales estos factores no son eliminados, como debería suceder, para que pueda manifestarse la auténtica voluntad general.

Así, pues, la presentación de la ley al pueblo es ocasión de un juicio pasado por el sentimiento del derecho —suponiendo que las condiciones sean propicias a su manifestación— sobre lo que está llamado a convertirse en derecho positivo.

dicial que tendrían para ella misma sus decretos, se me reconocerá que... habrá diferencia entre la opinión que adopte una ciudad y la que adopte otra; y no se tendrá la osadía de afirmar que toda medida que una ciudad crea útil para ella lo será realmente en todo caso.» Platón, *Teeteto*, 172.

[30] Éste declara: «La voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública» (libro II, cap. III), pero inmediatamente añade: «pero de ello no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud.» Y más lejos: «Con frecuencia hay gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general.»

Tal vez pueda comprenderse mejor esta concepción comparándola con el pensamiento, éste contemporáneo, de Léon Duguit. Este gran jurista sólo considera verdadera ley la que es conforme a la «regla de derecho». Y esta regla de derecho la imagina como inscrita en la conciencia social. Podría decirse, usando su lenguaje, que la propuesta de la ley al pueblo en el sistema rusoniano no tiene sólo por objeto impedir que el ciudadano quede sometido a obligaciones que no ha aceptado, sino también asegurar la confrontación de la ley con la conciencia social y de este modo con la regla de derecho.

La ley, a gusto del pueblo

Así es cómo Rousseau coronaba el edificio de su pensamiento sobre la libertad y la legalidad. El vuelco que se dio a su doctrina no puede menos de asombrar y constituye una sorprendente lección de historia social. Sólo se conservó la palabra mágica de soberanía popular, divorciada de los objetos a los que se aplicaba y de su condición fundamental de ejercicio, la asamblea del pueblo. En ella se ha pretendido justificar aquella proliferación legislativa que estaba destinada a impedir; se la ha utilizado para la habilitación indefinida del Poder que el filósofo quería a toda costa limitar.

Toda la escuela de Rousseau hizo del derecho individual el alfa y el omega de su sistema. Ese derecho debía tener su garantía, por un lado, en la subordinación del Poder concreto, humano, del ejecutivo, a una ley estrictamente diferenciada de él, y, por otro, en la sumisión de la propia ley a los principios intangibles del derecho natural.

No se mantuvo la idea de sumisión de la ley. Sí, en cambio, la de sumisión del Poder a la ley, si bien entendida ésta de tal modo que el poder que hace la ley se arroga también el poder de aplicarla; ambos poderes se han fundido, y así la ley omnipotente ha elevado al más alto grado a un Poder que goza de todos los derechos.

La escuela había concentrado sus esfuerzos en la idea de ley. Esfuerzo vano: todo lo que la conciencia social ha retenido es la asociación de las ideas de ley y de voluntad popular. No ya en el sentido, defendido por Rousseau, de que la ley no es tal sino por el consentimiento del pueblo, sino en el sentido de que es ley todo lo que el pueblo quiere, o todo lo que se representa como querido por el pue-

blo. Según él, la ley debería reservarse a los objetos generales;[31] todo enunciado de una pretendida voluntad popular usurpa esta majestad.

Mediante el simple cambio de destinatario, se restablece la sentencia que encabritaba a los filósofos: «Lo que place al príncipe tiene valor de ley.»[32]

La caída de esta clave de bóveda ha causado el derrumbamiento de todo el edificio. El principio de libertad se apoyaba en el principio de legalidad: decir que la libertad consiste en no obedecer sino a las leyes implica que éstas poseen tales caracteres de justicia y de permanencia que el ciudadano puede conocer con exactitud todo lo que de él se exige y se exigirá; delimitada así la zona de los imperativos sociales, el sujeto se siente autónomo en un ámbito propio bien definido. Pero si la ley se convierte en simple reflejo de los caprichos del pueblo, o de un cuerpo en el que se delega el poder legislativo, o de una fracción que domina a este cuerpo, obedecer a las leyes significa de hecho «soportar la voluntad incierta, imprevisible, arbitraria» de unos hombres que dan a esa voluntad la forma de ley. La libertad no se apoya entonces en la ley. Las ligaduras internas del sistema se aflojan, y lo que debería ser garantía se convierte en medio de opresión.

Se gobierna por leyes, y por leyes se transfiere el Poder a un cuerpo legislador. Una vez consumada esta identificación, se irá desprendiendo progresivamente del cuerpo legislador, constitutivamente incapaz de ejercer el mando, un nuevo Poder, que también se considerará expresión de la voluntad popular y pretenderá ser defensor de la libertad individual. Tan cierto es esto que la presión social destruye toda

---

[31] «Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los sujetos como formando colectivos y las acciones como algo abstracto, jamás a un hombre como individuo ni una acción particular. Así, la ley puede muy bien establecer que habrá privilegios, pero no podrá asignarlos a nadie en particular; la ley puede crear varias clases de ciudadanos, definir incluso las cualidades que darán derecho a estas clases, pero no puede designar a tales o cuales individuos para que sean admitidos en ellas; puede establecer un gobierno real y una sucesión hereditaria, pero no elegir un rey ni nombrar una familia real; en una palabra, cualquier función que se refiera a un objeto individual no pertenece al poder legislativo.» *Del contrato social*, libro II, capítulo VI.

[32] Carré de Malberg por Francia (*La Loi, expression de la volonté générale*, París 1931) y Dicey por Inglaterra (*Introduction au Droit constitutionnel*, trad. Batut-Jèze, París 1902) exponen claramente que lo que, en el derecho moderno, hace la ley es únicamente el hecho de que la resolución la haya tomado la autoridad designada como legislativa. Ésta puede hacer cualquier ley sobre cualquier materia.

la arquitectura lógica de la doctrina, para dejar subsistir únicamente una simple asociación verbal: soberanía popular y libertad.

El apetito del «imperium»

Esta deformación, incomprensible para el hombre que piensa conforme a la lógica, le parece natural al observador de la mecánica social. Se ha dicho que es el lector quien marca el destino del libro: también es cierto que la clase que se adueña de una idea le da su sentido político.

Supongamos un país en el que el Poder concreto, el *imperium*, ha sido combatido con éxito por los poderes sociales; en el que ese poder se halla encerrado en un estrecho círculo de atribuciones definidas donde es vigilado por un cuerpo social que representa al pueblo patricio; en el que, finalmente, el sistema de derechos individuales se ha desarrollado de manera autónoma y los imperativos de la religión han conservado gran parte de su fuerza. En tal caso, lo lógico es que el pueblo patricio se sirva del principio de legalidad para poner coto a las veleidades del Poder y que la ley se inspire en el sistema de derechos forjado en la sociedad. El poder representativo ejercerá un estricto control y la legislación conservará un carácter restrictivo. Tales fueron, en efecto, las características de Inglaterra mientras duró el predominio aristocrático y no hubo más pueblo que el patricio.

Supongamos ahora un país en el que el Poder no tiene pasado, sino que se constituye *ex nihilo*; en el que se encuentra con la oposición de unos poderes locales más antiguos y que durante mucho tiempo disfrutaron de una mayor aceptación; en el que, por lo demás, existe una legislación fundamental que cuenta con la salvaguardia de un poder judicial anclado en un sistema tradicional de derechos individuales. El resultado ineludible será la existencia de un *imperium* improvisado que durante mucho tiempo permanecerá débil, frenado por un poder legislativo al que él mismo limita a su vez, y ambos experimentarán la contención procedente tanto de las normas de la legislación fundamental como de la eficaz suspicacia de los poderes particulares. Es el caso de los Estados Unidos.

Muy diferente es el caso de aquellos países en los que el Minotauro ha reunido ya en sus manos grandes poderes y reducido los contrapoderes sociales a una actitud defensiva cada vez más desesperada.

En estos casos el *imperium* constituye un tal botín, una apuesta de tal envergadura, que todos los deseos y todas las ambiciones tenderán a conquistarlo. Si existe un cuerpo cuya función consiste en regular por medio de las leyes el ejercicio del *imperium*, la superioridad de que está investido le parecerá insignificante mientras no pueda meter la mano en ese tesoro de honores y de poderes. Será tanto menos fiel a su misión de control y tanto más propenso a la conquista cuanto menos representativo sea de los intereses aristocráticos que necesitan defenderse y más representativo de intereses populares que quieren hacerse valer. Sucederá, pues, que el poder legislativo, que se supone representa el control popular sobre el *imperium*, tenderá cada vez más a apoderarse de éste. Y como no existe en el país un sistema de derechos individuales autónomo, la facultad de legislar se empleará sin que ninguna norma superior la dirija, a no ser los sentimientos de clase del cuerpo legislador, que no tardará en alzarse con la soberanía. Es el caso de Francia.

El destino político de Francia ha estado marcado por la concentración del poder realizada bajo la dinastía de los Borbones. Desde entonces el poder resplandece con tal brillo, que acapara todas las miradas. Quienes pueden esperar ser sus nuevos beneficiarios viven con esta ansiosa esperanza. Quienes no tienen esa expectativa esperan que una fuerza cuyas virtudes milagrosas exageran se vuelva a su favor.

Por esta razón el poder legislativo se ha valorado siempre en Francia únicamente por su proximidad a la Ciudad del Mando desde la que se podía lanzar el asalto final. Por esta razón también la soberanía popular ha sido siempre secretamente considerada por sus «representantes» como si implicara el ejercicio del *imperium* por ellos mismos. No busquemos aquí la lógica de las ideas, sino la lógica, mucho más poderosa en política, de las situaciones.

La Revolución desembocó en la posesión del Poder por los representantes del pueblo mediante la substitución de los ministros del rey por los comités de la Convención. Y a la posesión del Poder condujo igualmente la evolución culminada en 1875 con la dimisión de Mac-Mahon.

La soberanía parlamentaria

La evolución del siglo XIX, más o menos prolongada en el XX, ofrece tres grandes hechos en relación con el *imperium*. El primero es políti-

co y consiste en la conquista del *imperium* por el cuerpo parlamentario, que lo ejerce a través de un comité elegido en su seno, el gabinete. El segundo es social: el cuerpo parlamentario se hace, lenta pero necesariamente, cada vez más plebeyo. El último, finalmente, es moral y se cifra en la adhesión general al principio democrático, entendido en el sentido de que corresponde al pueblo, tomado en su conjunto, no pronunciarse sobre las leyes, cuya verdadera noción por lo demás se ha perdido, sino gobernar. Se supone invariablemente que este hecho moral es la causa de los otros dos; pero también puede suponerse con mayor verosimilitud la relación inversa.

El cuerpo parlamentario ha desempeñado durante esta época el mismo papel que durante el antiguo régimen desempeñó el servicio del rey: ha sido de manera creciente la vía de ascenso de los plebeyos. A medida que las ambiciones de éstos lo iban dominando —y el contraste entre la Asamblea constituyente y la Convención es aquí sorprendente—, se mostraba más impaciente por ejercer el mando concreto, el poder ejecutivo.

Era natural que se invocara la soberanía popular al servicio de esta ambición. Por una audaz ficción, el parlamento se hacía pasar por el pueblo mismo en asamblea, por lo que misión suya era hacer las leyes, que eran lógicamente las leyes del pueblo. Pero también le correspondía gobernar: el gobierno del pueblo.

En vano buscaríamos un pensador que haya preconizado la soberanía de una asamblea que tuviera al mismo tiempo el poder legislador y el poder ejecutivo y a la que pudiera oponerse un interés particular, por cuanto se da por supuesto que encarna el interés general; una asamblea a la que las leyes pudieran contener, ya que es ella el único autor de las mismas. Rousseau reserva a semejante régimen sus expresiones más duras:

> No puedo menos de admirar la negligencia, la incuria y me atrevería a decir la estupidez de la nación inglesa que, después de haber armado a sus diputados con el supremo poder, no añade freno alguno para regular el uso que podrían hacer de él durante los largos siete años que dura su mandato.[33]

La soberanía parlamentaria no es, pues, la realización de una idea, sino que, por el contrario, ha sido la idea la que se ha adaptado a los

[33] *Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sa réformation projetée en 1772*, cap. VII.

fines del cuerpo parlamentario ávido de *imperium*. Se han exagerado mucho los aspectos nocivos concretos de la soberanía parlamentaria; pero la extrema nocividad del sistema intelectual en que tuvo que buscar su justificación se ha desconocido por completo.

De hecho, esta soberanía parlamentaria ha sido, al menos durante algún tiempo, el gobierno de una élite que poseía una elevada concepción del derecho.

La Declaración de 1789 había fijado en las mentes ciertos principios que desde entonces han venido obsesionando a la conciencia de una burguesía de formación jurídica. Su violación durante el Terror puso de relieve su valor, y aunque ningún obstáculo concreto impedía una legislación contraria a esos principios, éstos ofrecían un marco del que la acción legislativa no osaba apartarse.

Por lo demás, durante mucho tiempo el personal parlamentario fue muy bien seleccionado. Así lo afirma Montesquieu: «El pueblo es admirable para elegir a aquellos a los que debe confiar una parte de su autoridad.»[34] Aquí se suele terminar la cita, con lo que su significado queda arbitrariamente truncado. Lo cierto es que los habitantes de una circunscripción territorial muy pequeña, precisamente porque conocen a los candidatos, se hallan en condiciones de apreciar a quienes se han dado a conocer por la dignidad de su vida, la multitud de servicios prestados y sus destacados méritos. Y de este modo se consiguen buenas asambleas cuando no interviene ningún otro principio de elección. Las costumbres populares cambian muy lentamente. Cuando el pueblo fue llamado a elegir a quienes prácticamente serían su soberano, seguía creyendo que designaba, como en otro tiempo, a los que defenderían sus intereses locales contra el Poder. Elegía a los notables que sabía por experiencia serían capaces de desempeñar esta función. Y estas autoridades sociales, conforme a su genio aristocrático, eran reluctantes a aumentar la autoridad política.

La separación de los poderes, aunque era incapaz de cumplir duraderamente su función moderadora, creaba al menos una fricción que retrasaba la aparición del absolutismo parlamentario. Éste llevaba en sí mismo un remedio, en verdad peligroso. Un cuerpo muy numeroso no es lo más indicado para desplegar una acción constante y vigorosa. Remedio peligroso, hemos dicho, pues si bien se ponía coto al

[34] *El espíritu de las leyes*, libro II, cap. II.

despotismo, la soberanía parlamentaria, por la concentración de poderes que implicaba, preparaba el camino a un Poder sin límites, y debido a su natural incapacidad para servirse de él eficazmente, acabaría poniéndolo en manos de algún formidable ocupante.

De la soberanía de la ley a la soberanía del pueblo

Puesto que mi propósito era estudiar el crecimiento concreto del Minotauro, de sus derechos, poderes y recursos, mi referencia a la democracia habría podido limitarse a mostrar lo que efectivamente ha aportado a la transformación del Estado, por lo que habría podido omitir este capítulo. Pero la era del Poder democrático se caracteriza por un malentendido tan favorable al crecimiento del *imperium*, que convenía proyectar algo de luz sobre el asunto.

Convenía recordar que el ideal del que partió no consistía en reemplazar como principio soberano la voluntad arbitraria de un monarca por la voluntad arbitraria de un cuerpo o de una multitud. Como muy bien dice Royer-Collard: «La voluntad de uno solo, la voluntad de varios, la voluntad de todos, no son más que formas distintas de una fuerza más o menos poderosa; a ninguna de esas voluntades, por el solo hecho de ser tales, se le debe ni obediencia ni el menor respeto.» O como repite Clemenceau: «... si esperásemos de esas mayorías de un día el ejercicio del poder que tuvieron nuestros antiguos reyes, no habríamos hecho más que cambiar de tiranía.»[35]

A lo que se aspiró fue a que la norma fuera soberana, y no una norma cualquiera, sino una norma necesaria en sí misma. La garantía de la libertad residía en la soberanía de la norma de derecho, de la ley.

Los beneficios del principio de legalidad y de libertad cuyo mérito se atribuye a la «democracia», en realidad fueron fruto de arreglos gubernamentales complejos en los que ninguna voluntad humana, individual o colectiva, era soberana: regímenes constituidos, propiamente *politeia*. A estas *politeia*, más o menos frenadas en sus movimientos, se les ha reprochado, por un lado, su impotencia ejecutiva,

---

[35] En la inauguración del monumento a Scheurer-Kestner, *J.O.* de 13 de febrero de 1908.

mientras que, por otro, se lamentaba que en ellas el Poder no tuviera un fundamento racional.

Se ha reclamado cada vez con más ardor la puesta en práctica de la soberanía popular y su absolutismo; es decir, que los complicados resortes que amortiguan los golpes violentos se simplifiquen lo más posible, y que un Poder concentrado, suficientemente sensible para captar las exigencias del momento, sea lo bastante fuerte para satisfacerlas. Esta tesis ha sido adoptada, aquí por el magistrado, allá por el cuerpo que veía en la proclamación del absolutismo popular el medio de incrementar su propio poder. No se comprendió que ello equivalía a renunciar a la difícil soberanía de las leyes y abandonar las garantías de la libertad; que en realidad se reconstituía un nuevo cesarismo que —*similia similibus*— acabaría encontrando sus Césares.

CAPÍTULO XIV

LA DEMOCRACIA TOTALITARIA

Dice Proudhon[1] que el instinto popular capta mejor la idea simple de Poder que la complicada de contrato social. La degeneración del principio democrático se explica perfectamente por causas psicológicas: concebido primero como soberanía de la ley, sólo ha triunfado cuando se le ha considerado como soberanía del pueblo.

El conjunto de derechos, funciones y recursos constituido durante la era monárquica en beneficio del rey ha pasado sencillamente a otras manos, las de los representantes del pueblo.

El *imperium* no ha experimentado una disminución sino un incremento. Concebido tradicionalmente como principio de autoridad necesario pero enemigo de la libertad, se ha pasado a considerarlo como agente de esa misma libertad. En otro tiempo era *una* voluntad, benéfica dentro de ciertos límites, pero que tenía que contar con otras voluntades respetables; ahora se presenta como la voluntad general. Antes se reconocía en él *un* interés eminente, esencial, en la sociedad; ahora se ha convertido en *el* interés de la sociedad.

Se ha afirmado que la transmutación del Poder se ha realizado de tal manera que se ha desvanecido toda desconfianza que pudiera haber respecto a él. Y este crédito de que ha sido beneficiario ha preparado la era de las tiranías. Es lo que vamos a ver.

---

[1] Véase *La Révolution sociale démontrée par le coup d'État du 2 décembre*, Bruselas 1852, p. 17: «Se reconoce en la centralización preconizada por los jacobinos la influencia del instinto popular, derivada más de la idea de poder que de la complicada idea de contrato social.»

Soberanía y libertad

La libertad ha sido históricamente un estado alcanzado por algunos al precio de un esfuerzo, mantenido por una defensa enérgica y garantizado por medio de unos privilegios arrancados a la autoridad. Se ha pretendido convertirla en un derecho conferido a todos, creyendo que se le podía garantizar mediante reglamentos generales. Aunque esto fuera ya simplificar arbitrariamente el problema más difícil de la ciencia política, esta idea seguía siendo demasiado sutil para penetrar en la conciencia social. Y por otra parte, no respondía a los apetitos de los hombres nuevos, que preferían el poder a la libertad.

La idea libertaria es por naturaleza indiferente al carácter del Poder. Su principio es el reconocimiento, o la suposición, en todos los hombres de esa dignidad, de ese orgullo, que hasta entonces consagraban y defendían los privilegios sólo entre los aristócratas. Cuando se proclama la soberanía de cada uno sobre sí mismo se reconoce como condición necesaria y suficiente que cada miembro de la sociedad posee un dominio en el que es su propio señor. Y, como corolario, que el Poder quede confinado a una zona de influencia de la que no pueda salir. Una vez satisfecha esta condición, no importa que la autoridad siga siendo monárquica y comporte las ventajas de la estabilidad y neutralidad con respecto de los intereses opuestos, o que sea aristocrática y se beneficie de una concurrencia incesante de ambiciones cualificadas y de opiniones ilustradas, o incluso que esa autoridad se haga democrática. El propio Rousseau comparte esta indiferencia. Opina que la elección entre las diferentes formas de gobierno obedece a las dimensiones de la comunidad, y si se inclina por la forma aristocrática, es porque se adapta mejor a los estados medianos, que son los que él prefiere.

Pero esta indiferencia no casa bien con las ambiciones que mueven a los adalides de las nuevas ideas. No alcanzarían su objetivo si dirigieran las aspiraciones libertarias que han convocado a una mera limitación del *imperium*. Es este *imperium* lo que esas ambiciones quieren conquistar. Por un lado, no pueden tolerar ningún poder que no les pertenezca y, por otro, aceptar que el Poder de que se han adueñado tenga la más mínima limitación. De donde la idea de que no basta con que la soberanía individual esté garantizada frente al Poder, sino que además es preciso que no haya más poder que el ema-

nado de esa soberanía. Si ésta es sagrada, ¿por qué habría de aceptar una autoridad de la que hay que desconfiar? La solución consiste en acabar con este Poder de modo que la suma de las libertades particulares constituya una autoridad nueva que, por su naturaleza, no pueda ser contraria a sus autores.

De este modo, a los medios de defensa contra el Poder, a la afirmación de la libertad, se pretende añadir, en beneficio del individuo, el derecho a participar del Poder, la afirmación de la soberanía. Pero esto no pasa de ser un mero espejismo.

La participación del individuo en la soberanía podría interpretarse como algo positivo —un *plus*—, aunque comporte una cierta disminución de la libertad para que así ésta encuentre finalmente su garantía cierta y definitiva. Error que ya refutó Montesquieu: «Como en las democracias el pueblo parece que hace poco más o menos lo que quiere, se piensa que la libertad reina en esa clase de gobiernos, pero se confunde el poder del pueblo con la libertad del pueblo.»[2] Confusión que es el principio del despotismo moderno.

Mediante instituciones sabiamente combinadas es posible asegurar la garantía efectiva de cada persona frente al Poder. Pero no hay institución que permita que cada persona participe en el ejercicio del Poder, por la sencilla razón de que éste es mando y todos no pueden mandar. La soberanía del pueblo no pasa de ser una ficción; una ficción que a la larga no puede menos de destruir las libertades individuales.

El principio libertario es difícil de mantener en vigor y exige una constante vigilancia, ya que el espíritu de dominio está siempre al acecho. Aun admitiendo la necesidad del Poder y reconociendo que debe disponer de un ámbito propio en el que desplegar sin trabas la actividad que le corresponde, el principio libertario desconfía del Poder en cuanto posible invasor y mantiene la alerta en las fronteras de las libertades. Ahora bien, si el Poder se basa en la soberanía de todos, parece que la desconfianza carece de fundamento, que la vigilancia no tiene ya objeto y que no existe justificación alguna para poner límites a la autoridad.

---

2 *El espíritu de las leyes*, libro XI, cap. II.

La totalidad en movimiento

La sociedad ofrece al observador una multitud inmensa de individuos animados de voluntades particulares y a los que la diversidad de caracteres, de funciones y de situaciones agrupa naturalmente en distintos colectivos, cada uno de los cuales tiene un interés, que es general con relación a sus miembros y particular respecto a la sociedad. Estas voluntades individuales, estos intereses fraccionarios, forman las realidades elementales de la vida social. Sin duda están en continuo conflicto, pero esta lucha, siempre que se observen ciertas reglas, es el alma misma de la sociedad.

La voluntad y el interés del Poder han intervenido siempre en esta lucha; la primera se ha atribuido siempre un carácter de infalibilidad, el segundo un carácter de transcendencia. En un régimen monárquico, y a pesar de la tendencia hacia el absolutismo de la realeza, esa voluntad y ese interés jamás habrían triunfado plenamente. El Poder democrático cuenta con otras armas. Su predecesor, en cuanto personificado, estaba visiblemente por encima pero también fuera del pueblo. En cambio, el Poder democrático pretende identificarse con el pueblo, aunque, por la naturaleza misma de las cosas, permanezca por encima de él.

La voluntad real era conocida como la del personaje coronado, de su favorito o su ministro: era por ello *humana* y *particular*, igual que las demás voluntades. La voluntad del Poder democrático se proclama *general*. El individuo se siente abrumado bajo el peso de una voluntad que representa a la totalidad de los individuos, y los intereses particulares desaparecen ante el interés general que esa voluntad encarna. La ficción democrática confiere a los gobernantes la autoridad de la totalidad. Es ésta la que quiere, la que actúa.

Esta personificación del todo constituye una gran novedad en el mundo occidental, y representa un retorno al mundo griego, en el que se inspira. Pero los ciudadanos de la ciudad antigua, encerrados entre sus muros, modelados por una educación parecida, de una condición social que sólo ofrecía diferencias de grado, estaban mucho más cerca de constituir un todo real que el pueblo, diverso por su origen y tradiciones, diversificado en sus funciones, de una nación extensa.

Ese todo no es un hecho, por más empeño que se ponga en romper todas las tradiciones y todas las asociaciones particulares existen-

tes.[3] Es una ficción que alguien intenta acreditar con tanto más ardor cuanto que constituye el título que justificaría el Poder.

No hay duda que la supresión o aligeramiento del *imperium,* la facultad concedida a la población de seguir sus particulares deseos, habría favorecido una cierta disociación del agregado humano y territorial constituido bajo la presión de la monarquía. Pero esto es lo que los nuevos titulares del *imperium* no pueden tolerar. Sobre ello se expresó Sieyès con energía:[4]

> Francia no debe ser un ensamblaje de pequeñas naciones que se gobernarían separadamente como democracias; no es una colección de Estados, sino un *todo* único, compuesto de partes integrantes; esas partes no deben tener por separado una existencia completa, ya que no son todos simplemente unidos, sino partes integrantes de *un todo único.* Es una gran diferencia que nos interesa esencialmente. Todo está perdido si nos permitimos considerar las municipalidades que se forman, o los distritos, o las provincias, como otras tantas repúblicas unidas únicamente bajo las relaciones de fuerza o de protección común.

La guerra a las tendencias centrífugas

Todo Poder hace forzosamente la guerra a las tendencias centrífugas. Pero la conducta del Poder democrático ofrece notables particularidades. Se presenta como si viniera a liberar al hombre de las ataduras a que le tenía sometido el antiguo Poder, surgido más o menos directamente de la conquista. Lo cierto, sin embargo, es que la Convención manda a la guillotina a los federalistas, el Parlamento inglés aplasta, en represiones que son de las más sangrientas de la historia, al separatismo nacional irlandés, el gobierno de Washington desen-

---

[3] Empeño del que Tocqueville fue asustado espectador: «Los viejos poderes locales desaparecen sin rejuvenecer o ser reemplazados por nada, y por doquier en su lugar el gobierno central toma la dirección de los asuntos. Toda Alemania daría más o menos el mismo espectáculo, y acaso incluso todo el continente. Por todas partes se sale de la libertad de la Edad Media, no para entrar en la libertad moderna, sino para volver al despotismo antiguo, pues la centralización no es otra cosa que la administración del imperio romano modernizado.» Carta a H. de Tocqueville, en *Oeuvres,* tomo VIII, pp. 332-323.

[4] En la Asamblea Constituyente, el 7 de septiembre de 1789.

cadena una guerra tal que Europa aún no había conocido para sofocar los intentos de los estados del sur de organizarse como colectividad independiente. ¿Debemos recordar aún la acción de la República española en 1934 contra la voluntad de independencia de Cataluña?

Esta hostilidad a la formación de comunidades más pequeñas no se concilia con la pretensión de instaurar el gobierno del pueblo por el pueblo, pues es evidente que este gobierno es tanto más real cuanto más pequeñas sean las comunidades en que se ejerce.[5] Sólo entonces pueden los ciudadanos elegir directamente sus magistrados, ya que los conocen por experiencia. Sólo en tal caso se justifica el elogio de Montesquieu: «El pueblo es admirable para elegir», pues, como explica a continuación:[6]

> Sabe muy bien que fulano ha estado a menudo en la guerra, donde ha tenido tales y cuales éxitos; es, pues, muy capaz de elegir a un general. Sabe que un juez es diligente, que muchos abandonan su tribunal contentos de él, que nadie ha podido acusarle de corrupción, lo cual es suficiente para elegirle como pretor. Ha quedado deslumbrado por la magnificencia y las riquezas de un ciudadano, y ello basta para elegirle como edil. Todas estas cosas son hechos que él conoce mejor en la plaza pública que un monarca en su palacio.

Pero tiene que haber una plaza pública, y por tanto que la designación de los administradores se realice a escala municipal. El deseo de asegurar la soberanía del pueblo en la más amplia medida posible debería conducir lógicamente a formar los poderes superiores de acuerdo con los mismos principios. A escala provincial, se trata de poblaciones ya demasiado grandes y demasiado diseminadas para poder reunirlas eficazmente y para que cada candidato a una magistratura sea personalmente conocido de todos. La designación y el control de los administradores regionales correrá, pues, a cargo de los represen-

---

[5] «Bien considerado, dice Rousseau, no veo que sea ya posible que el soberano conserve entre nosotros el ejercicio de la soberanía si la ciudad no es muy pequeña.» *Contrato social*, libro III, cap. XV. Y añade: «La grandeza de las naciones y la extensión de los Estados son la primera y principal causa de las desgracias del género humano, y, sobre todo, de las calamidades sin cuento que minan y destruyen a los pueblos civilizados. Casi todos los pequeños Estados, repúblicas o monarquías, prosperan por el solo hecho de ser pequeños, porque todos los ciudadanos se vigilan mutuamente, los jefes puedan ver por sí mismos el mal que se hace, el bien que ellos tienen que hacer, y que sus órdenes se ejecutan casi en su presencia.» *Gobierno de Polonia*, cap. V.

[6] *El espíritu de las leyes*, libro II, cap. II.

tantes municipales, y, por las mismas razones, la designación y el control de los administradores nacionales será competencia de los representantes regionales.

Este sistema sería seguramente el más indicado para encarnar la soberanía popular, sobre todo si los representantes controladores estuvieran sujetos al mandato imperativo[7] y pudieran ser en todo momento destituidos por sus mandantes, como los representantes en los Estados Generales de Holanda podían serlo por sus provincias y los representantes en los Estados Provinciales por sus ciudades.[8]

Pero jamás los hombres nuevos a los que la ola popular hizo dueños del *imperium* se mostraron propensos a semejante régimen. Como herederos del Poder monárquico, les repugnaba esterilizarlo y subordinarlo. Por el contrario, con la fuerza que les daba la nueva legitimidad, su única aspiración era poder incrementarlo. Contra las perspectivas federalistas, Sieyès[9] oponía su propia concepción:

> ...una administración general que, partiendo de un centro común, alcance de manera uniforme a los más apartados rincones del imperio..., una legislación cuyos elementos, proporcionados por todos los ciudadanos, vayan ascendiendo hasta la Asamblea Nacional, única encargada de interpretar la voluntad general, esa voluntad que luego recae *con todo el peso de una fuerza irresistible sobre las mismas voluntades que han concurrido a formarlo...*

El genio autoritario en la democracia

Así, sobre las voluntades particulares cae, *con todo el peso de una fuerza irresistible,* una «voluntad general» que justifica esta fuerza en el concurso de dichas voluntades particulares... En estas fórmulas en-

---

[7] «El segundo medio [para impedir que la representación resulte opresiva] consiste en obligar estrictamente a los representantes a seguir con exactitud sus instrucciones y a rendir estricta cuenta a sus constituyentes.» *Ibidem.*

[8] Como escribe Carré de Malberg: «Realizar efectivamente la democracia, el gobierno del pueblo por el pueblo, es organizar federalmente la sociedad, agrupando a sus miembros por comunidad de intereses escalonados por grados, pero teniendo en cuenta que el poder soberano residirá sólo en los grupos del primer grado, de los que los delegados, agentes ejecutivos en los diversos grupos, deberán depender forzosamente.» *Contribution a la Théorie générale de l'État,* t. II, p. 254.

[9] En el discurso ya citado.

contramos una realidad, el carácter irresistible de la «voluntad general», y una falacia, la generación de este deseo general por los deseos particulares.

Lejos de ser el pueblo el único autor de las leyes, ni siquiera se le permite pronunciarse sobre las más generales, que son las que afectan más profundamente a su existencia. Aunque existe un modo de consulta popular, el referéndum, que ha demostrado su eficacia en Suiza, el Poder democrático se guarda muy bien de recurrir a él.

Mientras proclama la soberanía del pueblo, la limita exclusivamente a la elección de los delegados, que son los que tienen el pleno ejercicio de la misma. Los miembros de la sociedad son ciudadanos un solo día y súbditos cuatro años, situación que Rousseau condenaba en los términos más enérgicos. En América designan, por un lado, a los legisladores y, por otro, a los administradores. En Europa, sólo a los legisladores, de manera que éstos son prácticamente amos de los administradores, y el *imperium* no se comparte, pues no existe división de poderes.

En Francia, los electores nombraban a los diputados, quienes gradualmente llegaban a designar a los ministros;[10] éstos, a su vez, nombraban a los funcionarios públicos, y en particular a los oficiales que ejercían los poderes regionales, los prefectos, e incluso a los funcionarios que ejercían en la práctica el poder municipal, los instructores (*instituteurs*). Tal era el régimen efectivo en Francia en 1939.[11] Sin duda, no era constitucional que los ministros fuesen designados por la asamblea. Sin duda, el poder municipal pertenecía a los elegidos locales, si bien éstos tendían a desembarazarse de él traspasándolo a los instructores. Nadie niega que éstos lo ejercieran con competencia y ci-

[10] El presidente de la República, que al principio era el único que podía elegir a sus ministros, quedó pronto reducido a la posición de no designar más que a uno solo, de acuerdo con el parecer de los presidentes de ambas cámaras, y muy pronto tras consulta de los jefes de los grupos en ellas presentes. Finalmente, los votos de la cámara fueron para él vinculantes. El voto de la cámara en la presentación del ministerio era en realidad una manera de elección negativa del presidente del Consejo. Se instauró la costumbre de que los portavoces discutieran las opciones del presidente para las distintas carteras, expresando su aprobación o rechazo, con el resultado de que, en este último caso, el presidente tuviera a menudo que modificar la composición de su gabinete.

[11] Después de escribir esto, se ha introducido una modificación constitucional según la cual el presidente del Consejo es elegido por la Asamblea. Y sus ministros son los delegados en el poder de los partidos parlamentarios.

vismo. Pero es un hecho que los ciudadanos, cuando no se ven desposeídos de sus responsabilidades por el Poder, son ellos mismos los que se desentienden de esas responsabilidades.[12]

Así, el pretendido «Poder del pueblo» no está ligado al pueblo más que por el cordón umbilical, muy flojo, de las elecciones generales.[13] En realidad no es otra cosa que un «Poder sobre el pueblo», y tanto mayor cuanto más se justifica en la existencia en ese cordón umbilical.

El *imperium* no podría recibir una justificación más clara: el minotauro adopta un semblante más favorable a sus apetitos. Destruye las autonomías provinciales, que constituían un freno al poder monárquico. Obtiene los medios financieros que se le negaban al rey. Impone el servicio militar obligatorio que Louvois imaginaba como un ideal imposible. Da con el secreto de hacer que el pueblo entero marche a la guerra, que constituye la gran empresa del Poder.

El interés general y su monopolio

Se dice que el régimen democrático asegura la representación exacta del interés general por el Poder. De ese postulado se deriva un corolario: que no hay interés legítimo contra este interés general. De ahí que todo interés local o especial tenga que ceder ante el Poder, ya que el todo está naturalmente por encima de las partes. Es obvio que «los intereses particulares deben sacrificarse al interés general»,[14] pro-

---

[12] En el mismo sentido, podemos observar en los Estados Unidos la tendencia de los cuerpos municipales a dejar la gestión urbana en manos de un *City Manager*. Pero éste, por lo menos, no depende de la administración central.

[13] Tan flojo que una legislatura puede gobernar, como se vio por ejemplo en 1926-28, en 1934-36, en 1938-39, en contra del voto muy claramente manifestado por el cuerpo electoral. Incluso estos cambios de tendencia a mitad de legislatura se habían convertido en la regla.

[14] Bajo el antiguo régimen, esta máxima era acogida con saludable desconfianza. Dupont de Nemours, por ejemplo, denunciaba en ella una máquina de guerra utilizada para destruir los derechos individuales.

«Este proceso se llevó a cabo con mucha perspicacia. Al principio se limitaron a avanzar, a insinuar, a difundir un principio muy indicado para seducir: *que el interés público debe prevalecer sobre el interés particular*. En este principio impreciso, se cuidaron de no oponer sino el interés particular, que puede ser o no legítimo, justo o injusto (y que en este último sentido no es realmente interés particular), al interés público cuya reclamación no parece representar sino intenciones loables. Aún no se había osado decir que *el interés público es preferible a la conservación de los intereses de los particulares*, pues

posición que se invoca incesantemente y que no tendría vuelta de hoja.

Y así sería, en efecto, si lo que se discutiera fuera la existencia misma de la sociedad. Pero éste no es un caso frecuente. Sucede con frecuencia que el *imperium* choca contra un interés fraccionario cuya victoriosa resistencia es incapaz de poner en peligro a la sociedad. Pero esta resistencia se condena como egoísta y se considera ilegítima, por lo que el órgano que la expresa aparece como una fuerza perniciosa. En realidad, principio fundamental de los fundadores de la democracia era que ningún órgano de este género tiene derecho a la existencia, que el Poder que encarna la voluntad y el interés general no puede tolerar ningún otro cuerpo que encarne voluntades e intereses particulares, y que tiene derecho al monopolio y a la soledad.

La propia expresión *interés particular* se ha convertido en una especie de insulto, evolución del lenguaje que refleja, por poco que se reflexione sobre ello, la permanente movilización de la opinión social contra las facciones que constituyen la comunidad.

Esta condena *a priori* de todo interés particular en cuanto tal es un fenómeno sorprendente. Cuanto más evoluciona una sociedad, más

---

tanto los particulares como los depositarios de la autoridad sabían que cada individuo debe gozar de sus propios *derechos*, y que la sociedad no se creó sino para asegurar a cada uno este disfrute, única base de un gobierno estable y feliz, tanto para los príncipes como para los pueblos. Ahora bien, las insidiosas intenciones de los malos ciudadanos precisaban de una máxima general que pareciera tener por objeto el bien común, pero con un sentido confuso e indeterminado: una máxima que se pudiera ampliar o restringir según las circunstancias; que a veces pudieran adoptarla las propias naciones, inculpando a ciertos intereses particulares que parecieran contrarios al interés público, y a veces apoyar ante ciertos soberanos este consentimiento dado en un sentido limitado, para justificar la misma máxima tomada en su sentido forzado y general, y extendida hasta el sacrificio del interés de los particulares, que lo único que piden es poder gozar lícitamente de sus propiedades.

»Esta máxima equívoca, que parecía extender la autoridad y los derechos del soberano, y confiar la constitución esencial de la sociedad a las luces y a la voluntad del gobierno, se adoptó realmente, y sugirió un sistema de política que sometía confusamente todos los derechos de la sociedad, y los de la autoridad, a una legislación humana arbitraria y absoluta, tan perjudicial a la nación y al soberano como favorable a la seducción y avidez de los hombres injustos y artificiosos. El ejemplo de su éxito no tardó en hacerse contagioso; extendió y perpetuó esa tenebrosa política que desvió al gobierno. Éste creyó siempre aumentar su autoridad y su poder haciendo la administración cada vez más arbitraria e ilimitada. Fue incapaz de ver que por esta vía lo único que hacía era crear la confusión, el desorden y la devastación sobre todo el territorio.» Dupont de Nemours, *Physiocratie*, discurso del editor. En Daire; *Physiocrates*, I, 30-31.

se diversifican las funciones y los hombres y más numerosas resultan las categorías que se forman espontáneamente. Durante la alta Edad Media, algunos hombres mandaban y combatían, otros estudiaban y rezaban, y otros finalmente cultivaban la tierra y proporcionaban alimentos: tres categorías de las que una sola era servil. Algo más tarde se formó por debajo de los nobles y los eclesiásticos un Tercer Estado de comerciantes, artesanos y juristas. Se admitía entonces que la nobleza en cuanto tal tenía sus intereses, sin duda egoístas pero legítimos y oponibles al poder real. Y así en los otros órdenes.

Si nos fijamos atentamente, podremos comprobar que las categorías sociales se encuentran hoy igualmente definidas y son incluso más numerosas que entonces. Pero los intereses egoístas de cualquiera de ellas no se consideran ya legítimos ni pueden oponerse al todo democrático. Por ejemplo, se tacharía de sediciosos a los oficiales que intentaran hacer respetar unos derechos subjetivos como en otro tiempo lo hicieron los militares. Ahora bien, si cada grupo especial es necesario a la sociedad, también son necesarias y respetables las condiciones que permiten a ese grupo cumplir su función. Y su sacrificio a un pretendido interés general no es una victoria sino una derrota de la sociedad.

Constituye una gran imprudencia confiar sólo en el Poder para que cada categoría disfrute de las condiciones necesarias para el ejercicio de su propia función, pues es lógico que entre sucesivamente en conflicto con todas ellas, echando sobre cada minoría el peso de todas las demás que dice defender, y a las que a la postre acabará oprimiendo valiéndose para ello de los mismos medios.

La autodefensa de los intereses

Toda la evolución de la sociedad democrática ha desmentido su principio monista. Los intereses que no estaban garantizados trataron de defenderse. Una experiencia secular había indicado el medio apropiado: la formación de cuerpos representativos. Éstos se formaron a pesar de todas las prohibiciones y de todas las persecuciones. Conquistaron unos derechos afirmándolos y luchando por ellos; unos derechos naturalmente proporcionados al vigor de la reacción de cada grupo.

Esta formación espontánea de la sociedad en sindicatos de intereses, ocultos o declarados, ha sido en vano denunciada y condenada.

Es un fenómeno natural que corrige la falsa concepción totalitaria del interés general.

Estos poderes particulares se han hallado en una relación incierta con el Poder político. Éste, apelando a la voluntad general, no podía tolerar que un interés fragmentario fuera autónomo en un terreno propio inviolable. Los intereses, al no tener una posición defensiva en que instalarse para detener el empuje del Poder, no tuvieron más remedio que la ofensiva. Quiero decir que se vieron en la necesidad de ejercer la suficiente influencia sobre el Poder para condicionar su acción y orientarla en su propio beneficio. De ahí ese asedio al Poder por parte de los intereses particulares cuyo ejemplo más visible nos lo ofrecen las asambleas norteamericanas. Todo interés importante, ya se trate de una categoría de agricultores, o de industriales, o de obreros, mantiene ante el Parlamento federal a unos mandatarios que ocupan los pasillos y las antecámaras de los edificios oficiales (de donde su nombre[15]) y acosan a los representantes de la nación. Es un hecho tan conocido, que a menudo se les designa como la «tercera cámara».[16] Están allí, con los abundantes medios que se puede suponer, para impedir o provocar el voto de las leyes que afectan a sus mandantes. Cuando no celebran reuniones, sus asociaciones lanzan campanas de opinión para influir sobre los legisladores.

El Poder democrático no reconoce ningún otro poder en la sociedad y pretende llegar tan lejos como le lleve, o finja llevarle, la voluntad general. Pero si no se le puede *detener*, es por el contrario eminentemente susceptible de *captación.*

Todo poder es objeto de maniobras de captación, tanto más necesarias cuanto menos limitado sea, y tanto más eficaces cuanto más amplia sea su base. Si se trata de un rey, los intereses sólo pueden seducirle poniendo en movimiento, por un lento proceso de aproximaciones, a alguno de sus más íntimos cortesanos. Si se trata de una aristocracia, los intereses deben servirse de las relaciones familiares y de los contactos mundanos. De este modo el Poder puede ser doblegado o conducido.

---

15 Se les llama *lobbistas* (de *lobby*, antecámara, pasillo).

16 *Economic Power and political Pressure*, de Donald C. Blaisdell y Jane Greverus. Monografía 26 de la encuesta americana: *Investigation of Concentration of Economic Power*, Washington 1941.

Pero esto no es nada frente a lo que los intereses son capaces de obtener de un Poder democrático. Aquí el Poder lo confiere la opinión del gran número. Si, pues, los intereses fraccionarios son capaces de organizarse y adquieren el arte de crear movimientos de opinión, pueden adueñarse del Poder, envilecerlo e incluso tomarlo para ejercerlo en su propio provecho, en detrimento de otros grupos o de la sociedad entera.

Ejercen sobre los titulares del Poder una auténtica esclavitud cuando les exigen, en periodo electoral, compromisos concretos en favor de tal o cual grupo, lo envilecen cuando le obligan a retroceder ante una campaña de prensa «orquestada», y finalmente se apoderan de él cuando ponen en el gobierno a un partido que es la expresión y el instrumento de sus necesidades particulares.

En otras palabras, cuando a los intereses particulares se les escamotean los medios de defensa, se les condena a desplegar una actividad ofensiva que les lleva a la opresión de otros intereses, y éstos a su vez se ven inducidos a frenar, presionar o conquistar el Poder por procedimientos semejantes. La autoridad no es entonces más que un juego de apuestas, pierde toda estabilidad, toda consideración. El carácter de quienes lo ejercen va degenerando sin cesar hasta que por fin el Palacio del Mando encuentra un ocupante que decide no dejarse echar: es el tirano.

Entonces apenas es necesario aumentar las atribuciones del Poder para fundar el más espantoso despotismo. Cada uno de los sucesivos invasores le va atribuyendo, para sus propios fines, alguna función nueva, y si el Estado, convertido en auténtico monstruo, no es aún insoportable, es porque cambia continuamente de manos. Basta que continúe en las mismas manos para que se experimente todo su peso.

De la formación del Poder

Existe una gran diferencia entre la fuerza de un Poder y su extensión. Éste puede encontrarse encerrado en competencias muy limitadas y, en este ámbito propio, actuar enérgicamente y obtener una obediencia plena. Puede también tener las más amplias atribuciones, pero una constitución que le priva de vigor y le hace perder el respeto público. Sin embargo, esta última situación es inestable: el Poder tiene que

encerrarse en sus límites, o bien reforzar su constitución. En tiempos de Pompeyo, la constitución romana se había hecho inadecuada para el gobierno de un imperio tan inmenso; todos sentían la necesidad de un mando más concentrado y más estable, lo que sería el principado.

Así como las conquistas territoriales de la República romana reclamaban el principado, así también la extensión de las atribuciones estatales en la democracia hacían que fuera inevitable la adopción de un principio autoritario.

Esto no habría ocurrido, desde luego, si un ejecutivo estable, vigoroso y unificado hubiera encontrado en el poder legislativo un simple principio de limitación. Pero ya hemos visto que, por el contrario, el legislativo se hizo soberano, o, si se prefiere, regente. La proclamación de la soberanía del pueblo no tuvo otro efecto que sustituir un rey vivo por una reina ficticia, la voluntad general, por naturaleza siempre menor de edad y siempre incapaz de gobernar por ella misma; los inconvenientes, ocasionales en una monarquía, de la minoría de edad o de la incapacidad del soberano adquieren aquí un carácter permanente, por lo que se corre el riesgo de que esta reina se confíe a sucesivos favoritos, tanto más abusivos cuanto menos discutible es ella. Y la única salvaguardia reside en la virtud y las luces de ese consejo de regencia que es la asamblea soberana.

A este respecto, la antigüedad nos ofrece el modelo admirable de una asamblea —el Senado— que supo construir y regir el imperio romano. Ella no fue la causa del relajamiento que hizo necesario el poder personal, sino que, por el contrario, el desorden se introdujo sólo cuando declinó el poder de la asamblea.

El Senado, sin embargo, incluso en la época de mayor esplendor de la historia romana, aunque ejercía realmente la soberanía como los parlamentos modernos, no obedecía al mismo principio. No tenía el poder legislativo, que pertenecía al pueblo actuando bajo el impulso de los magistrados por él elegidos; no era la representación del pueblo, sino el consejo al que obligatoriamente debían acudir los magistrados ejecutivos, los cuales se fueron subordinando a él cada vez más estrechamente. Este cuerpo ilustre estaba compuesto únicamente por quienes habían ejercido las más altas funciones ejecutivas, a las que por lo demás habían accedido sólo tras una larga secuencia de magistraturas más modestas. Así, pues, el Senado sólo contaba con los

veteranos —todos ellos— del servicio público, revestidos de un carácter sagrado e inamovibles.

El gran error moderno ha consistido en creer que tales asambleas, que sólo podían beneficiarse de semejante selección y de una experiencia y una estabilidad tan grandes porque estaban formadas según un principio completamente diferente, serían capaces de desempeñar el mismo papel director. No hay duda de que se reconoció la importancia de su composición; pero era difícil conciliar este deseo con el principio de que tenían que manifestar la voluntad general.

Hubo que introducir la idea de que no todos pueden concurrir a la formación de la voluntad general, ya que no todos son independientes e ilustrados, por lo que no pueden ser ciudadanos activos. Así opina Kant:

> La facultad de votar constituye la única cualidad de ciudadano; pero esta facultad presupone la independencia de aquel que no sólo quiere formar parte de la república, sino que también quiere ser miembro, es decir, parte activa según su propia voluntad en comunión con los demás. Esta última cualidad hace necesaria la distinción entre el ciudadano *activo* y el ciudadano *pasivo*...[17]

Kant coloca entre los pasivos a «todos aquellos que, para la conservación de su existencia, su manutención o su protección, dependen de otro particular»; es decir, que niega el derecho de voto a todas las personas asalariadas. Para otros autores, el criterio de los derechos cívicos no es la independencia sino el ocio, en lo cual se percibe la influencia de Aristóteles: es el ocio que permite reflexionar sobre los asuntos públicos lo que hace al ciudadano; si no hay ocio, no hay ciudadano. En Sieyès e incluso en Rousseau se observa una especie de tímida nostalgia de las facilidades que la antigua esclavitud proporcionaba al hombre libre para formarse una opinión ilustrada.

> Entre los antiguos, la esclavitud de un gran número de individuos tenía por efecto —decía Sieyès— depurar las clases libres. El resultado era que todo hombre libre podía ser ciudadano activo. En nuestro tiempo, la base de la asociación es por suerte más amplia, los principios son más humanos y la protección de la ley igual para todos. Pero precisamente porque la cualidad de ciudadano abarca todos los niveles del edificio social, hay hombres que, por su inteligencia o sus sen-

[17] Kant, *Metaphysique des Moeurs*, parte 1.ª, XLVI, trad. Barni, París 1853, p. 170.

timientos, permanecen más ajenos a los intereses de la asociación de lo que podían serlo los ciudadanos menos estimados de los antiguos Estados libres.[18]

Rousseau llega casi a decir que la abolición de la esclavitud hace imposible una república al modo antiguo:

> ¡Cómo! ¿Es que la libertad no se mantiene sino con el apoyo de la esclavitud? Tal vez. Los extremos se tocan. Todo lo que no está en la naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil más que ninguna otra cosa. Existen tales malhadadas situaciones en las que no se puede conservar la propia libertad a no ser a costa de la de los otros y el ciudadano no puede ser perfectamente libre a no ser que el esclavo sea extremadamente esclavo. Tal era la situación de Esparta. Vosotros, pueblos modernos, no tenéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra. Podéis presumir de esta preferencia; por lo que a mí respecta, veo en ella más una prueba de pusilanimidad que de humanidad.[19]

En muchos pasajes expresa Rousseau su desconfianza en una multitud incapaz de un juicio sano.

Así, pues, nuestros autores coincidían en no admitir a todos los miembros de la sociedad en la formación de la «voluntad general».

> Pero, pregunta Sismondi, ¿cómo distinguir a quienes tienen voluntad de los que no la tienen? Todos tienen derecho a la felicidad y al perfeccionamiento. ¿Qué signos nos permiten reconocer a aquellos que, por su incapacidad, comprometen la felicidad y el desarrollo de los demás? Se han tenido que trazar grandes divisiones, casi arbitrarias. Se ha creído que aquellos a quienes su menguada fortuna condenaba a un trabajo manual constante, sin tiempo que poder dedicar a la lectura, a la reflexión, a la comunicación sobre las materias más importantes con sus conciudadanos, no tendrían... voluntad propia. Se ha decidido excluirlos..., si bien siempre se ha reconocido que esta regla tiene sus excepciones.

Esta filosofía del régimen censitario se formuló ante el consejo representativo de Ginebra, ciudad que ofrece el más puro ejemplo de la aplicación de este régimen.[20] Un régimen que dio buenos resulta-

---

[18] Véase Paul Bastide, *Sieyès et sa Pensée*, tesis doctoral, París 1939, p. 391.

[19] *Contrato social*, libro III, cap. XV.

[20] Véase el magnífico estudio de William E. Rappard, *L'Avènement de la Democratie moderne a Genève, 1814-1847*, Ginebra 1936. En el microcosmos ginebrino se percibe el movimiento general de la época.

dos prácticos,[21] pero que, a pesar de ellos, no pudo mantenerse. En realidad, no se ha sostenido en ningún país.

En efecto, el hecho de relegar a una parte del pueblo la función electoral no podía conciliarse con el carácter totalitario adquirido por el Poder. Éste no tolera resistencia alguna en la sociedad, ni admite que un interés fraccionario pueda oponerse al interés general que él encarna. No participar en la formación del Poder significa, pues, hallarse enteramente desarmado. Por ello no se puede sin injusticia excluir del voto a ninguna clase de la sociedad. Desde luego que no es deseable que el *Lumpenproletariat,* como Marx lo llama, influya con sus votos en la política exterior. Pero el edificio político se ha construido de tal manera, que no se podría privar a esta categoría del poder de embrollar la diplomacia sin privarle al mismo tiempo de los medios para defender y mejorar su condición.

Es una triste pero incontestable experiencia que cada categoría social en democracia no consigue aquello a que tiene derecho según la justicia y la humanidad, a no ser en la medida en que pueda arrancarlo haciendo valer el peso de sus votos. No hay leyes sociales sin el voto obrero; no hay leyes protectoras de la mujer sin el voto femenino.

Y así, puesto que los distintos intereses sectoriales no tienen otros medios de expresión ni otras armas para defenderse, se impone la necesidad de compartir la soberanía con otras categorías sociales que son incapaces de pronunciarse acertadamente sobre los intereses generales.

En esta lucha por el Poder que es la democracia, los que no están representados se ven forzosamente aplastados. Así, se presta escasa atención a los niños, que no votan, y se sacrifica todo aquello que afecta a su bienestar. Para solventar esta situación, en el presente sistema, el único remedio sería otorgarles ya en la cuna esa cédula electoral que es el único medio de defenderse.

---

[21] «El régimen aristocrático de la restauración ginebrina no pereció por la rebelión de las víctimas de sus abusos... Aunque algunos de sus líderes dieron la impresión de ser cortos de miras, tiránicos y de una irritante arrogancia, este régimen fue siempre honesto y humano, y durante mucho tiempo se distinguió por el desinterés de todos cuantos le servían y por las luces y talento de muchos de ellos. La justicia era igual para todos los ciudadanos. Las finanzas públicas se administraban con un rigor tanto más sorprendente si se tiene en cuenta que este régimen no se mostraba insensible a las miserias ni indiferente a las iniciativas de utilidad pública. De hecho, por el contrario, Ginebra tal vez jamás conoció menos sufrimientos materiales ni más esplendor intelectual que a raíz de la restauración aristocrática.» Rappard, pp. 424-25.

Esta consecuencia absurda se basa en la confusión entre las opiniones y los intereses. Si, por una parte, se garantizaran los intereses y se les dotara de medios de expresión y de acción, se podría entonces constituir el Poder con la sola concurrencia de las opiniones, admitiendo sólo las ilustradas. A falta de esta distinción fundamental, el Poder es el juguete de intereses que, bajo la apariencia de opiniones y con la ayuda de las pasiones, se disputan una mayoría que es el árbitro de problemas que ignora.

Sobre los partidos

La acción de votar es el fenómeno típico de una democracia, pero no carece de equívocos. ¿Ejercen los votantes un derecho, o simplemente realizan una función? ¿Eligen una política, o más bien a unos representantes que la llevarán a cabo por ellos? La interpretación de los juristas es aquí menos importante que el sentimiento común. Es cierto que en opinión del ciudadano votar es un derecho. No es menos cierto que en un primer momento tuvo conciencia de elegir a un hombre, pero poco a poco se fue percatando de que lo que elegía era una política. La causa de esta transformación ha sido la aparición de los partidos políticos, y la consecuencia es que el régimen de soberanía parlamentaria se ha ido convirtiendo gradualmente en un régimen plebiscitario.

Mientras el pueblo, reunido por circunscripciones para nombrar a sus representantes nacionales, tenga en cuenta el mérito personal y no su etiqueta política, la asamblea estará constituida por una élite de personalidades independientes. En ella se forman grupos según las afinidades, pero estarán en permanente disgregación y reconstitución, puesto que la coincidencia de opiniones sobre un tema legislativo referente, por ejemplo, a asuntos militares puede no darse en temas fiscales. Se trata, pues, de una asamblea viva en la que las opiniones, siempre libres, se enfrentan por el bien de la nación y la instrucción del pueblo.

Pero cuando la asamblea representativa dispone del Poder, como ocurre en democracia, el apetito de mando lleva a los miembros a ordenarse en facciones permanentes, sacrificando algo de su personalidad a la cohesión del grupo en pro de la eficacia de la acción conquistadora.

Se mira a las próximas elecciones, no ya como si tuvieran que aportar a la asamblea una promoción de talentos nuevos, sino como ocasión en que el grupo a que se pertenece resultará reforzado o debilitado. Deseoso de fortalecerse, el grupo interviene ante el cuerpo electoral, le pide que prefiera su candidato al hombre que se recomienda por sus cualidades personales. «Si votáis por un hombre en cuanto tal, le otorgáis vuestra soberanía», se le dice al elector, y es cierto. «Pero si votáis por una opinión, es decir por un hombre al que acaso no estimáis y ni siquiera conocéis, pero que representa una opinión, entonces ejerceréis vuestra soberanía y podréis influir en la orientación del gobierno.» Por el prestigio de sus líderes y la popularidad de sus principios, el grupo hace triunfar a unos candidatos que ha elegido no tanto por su propio valor como por la obediencia y sumisión que prometen, y que serán tanto más fieles cuanto más incapaces sean de una carrera autónoma.

La primera consecuencia será una degradación de la asamblea, que no se recluta ya entre los mejores. El individuo deja su voto en manos del portavoz del grupo y acude a la votación forzado por la disciplina de grupo. Debe estar dispuesto a no ser más que un número, en vez de representar una cualificada aportación a la asamblea.

Otro resultado es la degradación de la posición del elector, el cual queda reducido al peso que puede poner en uno u otro platillo de la balanza. Se le arrebata, por el medio que sea, del voto de que dispone. Cuando la reforma de 1832 en Inglaterra generalizó el derecho de voto, la gran preocupación de los dos partidos consistió en hacer inscribir a los electores que cada uno de ellos creía haberse ganado, para ir a buscarlos en coche el día de las elecciones, por temor a que dejaran de prestarles su apoyo. No era tanto el espectáculo de un pueblo que ejerce orgullosamente sus derechos ciudadanos como el de dos facciones que reclutan por todos los medios los sufragios que pueden darles el Poder.

El envilecimiento del elector y la degradación del elegido son por el momento puramente accidentales. Pero progresivamente se irán haciendo sistemáticos. Se formarán sindicatos de intereses y de ambiciones que, considerando la asamblea como una simple adjudicadora del Poder y al pueblo como mera materia de relleno de la asamblea, se ingeniarán para captar sufragios con los que acreditar a unos diputados dóciles que aportarán a sus amos la apuesta de toda la operación, el mando de la sociedad.

La máquina política

La máquina política es tal vez el invento más importante del siglo XIX, cuyo honor parece debe atribuirse al americano Martin van Buren.

Como cualquier otra máquina, tiene el mérito de ahorrar esfuerzo, por un lado, al precio de una gran complicación, por otra.

En tiempo de campaña electoral, el candidato debe preocuparse de convencer al cuerpo electoral de que sus opiniones son las mejores y su persona la más digna. La máquina le evita lo más duro del trabajo aportándole electores que se adhieren a sus puntos de vista sin que él tenga necesidad de exponerlos y que aclaman su nombre sin que jamás lo hayan oído antes. Cuando se abre el periodo electoral, el elector debe calcular los pros y los contras de los programas y los méritos respectivos de los candidatos. Este afán se lo evita la máquina, que le presenta la lista ya pronta de los que tiene que elegir.

Para conseguir efectos tan ventajosos, lo único que se precisa es organización. La ciudad de Nueva York ofreció ya en tiempos un buen ejemplo de ello. En cada barrio había una oficina del partido con representantes permanentes y pagados que, siguiendo una cadena jerárquica descendente hasta llegar a los jefes de manzana, se encargaban de mantener contactos con los individuos llamados un día a votar. Se trataba de vincularlos al partido a fin de poder contar con ellos. El mejor medio para conseguirlo, ¿consistirá en machacar sus oídos con ideas políticas? ¿Son los hombres tan sensibles a los argumentos intelectuales? ¿Será acaso el sentimiento el que decide en ellos? ¿Por ventura no optarán por quienes, en los momentos difíciles, los han atendido con buenas palabras o con ayudas efectivas, o les han encontrado trabajo? Si se les proporcionan lugares de reunión y esparcimiento, donde todas las noches pueden encontrarse con los mismos compañeros, ¿no adquirirán un espíritu de cuerpo, no se apasionarán por el emblema que preside sus fiestas? ¿Se negarán, cuando llegue el caso, a realizar un acto que tan poco les cuesta, meter en una urna una papeleta que bajo el emblema habitual lleva una lista de nombres?

Los Rousseau o los Jefferson eran ciertamente grandes personajes. Los técnicos de la máquina electoral no tienen tan altas pretensiones, pero conocen mejor al hombre real, que quiere calor, camaradería, y que es capaz de nobles sacrificios por su clan. Basada en una psicolo-

gía empírica, la máquina reduce a la nada y al ridículo las pretensiones de la filosofía política.

Eslóganes absurdos pero que suenan bien y que se repiten con gusto, canciones que exaltan a los «amigos» y se burlan de los «enemigos», eso es lo que se necesita, mezclado desde luego con un poco de doctrina, pero muy poco y dado en proposiciones muy simples.

Un buen oficial de tropa puede exponer los fines de la guerra a sus soldados, pero esto no basta para llevarlos al combate si primero no excita su ánimo , no los convence de que siempre pueden recurrir a él, si no inspira confianza y amor.

Se ha destacado con frecuencia el lado sórdido de *Tammany Hall*, pero creo que no se ha insistido bastante en que el aparato de los partidos democráticos ha sido material y moralmente compasivo, moviéndose no tanto en el plano de la benevolencia como en el de la camaradería. Para los suboficiales y oficiales de la máquina política existen buenas recompensas. Sus prolongados y útiles servicios pueden culminar en un destino administrativo a la altura de sus méritos, donde se les permiten algunas malversaciones que no produzcan demasiado escándalo. La concesión de estos puestos es tanto más fácil cuanto que, según la antigua tradición, muchos cargos son electivos, y en cuanto a los otros, es costumbre revocar a los titulares colocados en ellos por el partido derrotado. Pues «los frutos de la victoria son para el vencedor». Tal fue la máquina de *Tammany Hall*, hoy ya en desuso, pero que puede enorgullecerse de haber impulsado toda una nueva política.

La experiencia se ha transplantado a todas partes, y de lo que hoy se trata es de organizar la caza al elector.

Los organizadores de la máquina electoral fueron considerados al principio por los grandes líderes como auxiliares útiles aunque de baja condición. Así los oficiales de marina despreciaban en otro tiempo a los oficiales mecánicos. Pero los hombres de la máquina no tardaron en hacer sentir su importancia. Si son ellos los que realizan el trabajo electoral, ¿por qué habían de beneficiarse los candidatos que no cuentan con sus simpatías? Muy pronto se atribuyeron también la selección de los candidatos. Y, naturalmente, eligieron a hombres como ellos: en modo alguno unas lumbreras. El resultado ha sido una espectacular caída del nivel parlamentario y gubernamental.

Del ciudadano al militante. La competencia por el Poder se militariza

La historia de la maquinaria electoral en los Estados Unidos y en Inglaterra, donde fue introducida por Joseph Chamberlain, ha sido admirablemente narrada por el ruso Ostrogorski.[22] Su obra se tradujo a varias lenguas, y en todos los países ha producido un efecto positivo. En todas partes se ha podido constatar que, puesto que son los votos los que dan el Poder, el arte supremo de la política consiste en captarlos. Y esto es cuestión de organización y propaganda.

Por lo que respecta a la organización, se ha podido perfeccionar lo que ya había anticipado *Tammany Hall;* no ha habido ningún elemento nuevo, e incluso el partido nacional-socialista no creó nada que no estuviera ya en germen en los antiguos procedimientos de Nueva York.

En cambio, en lo que respecta a la propaganda el progreso ha sido enorme. Los iniciadores de la democracia entendían que una campaña electoral constituía un periodo de educación popular mediante la exposición completa de las tesis opuestas. Atribuían especial importancia a la publicidad de los debates parlamentarios, que permitían al ciudadano seguir el trabajo del gobierno y facilitaban la formulación de un juicio político. Es cierto que la participación de una masa ignorante en la soberanía no carecía de inconvenientes, pero éstos se eliminarían ampliamente mediante la gradual superación de esa ignorancia a fuerza de discusiones a las que aun el último de los electores debía prestar atención. Puesto que los más nobles espíritus solicitarían los votos de los ciudadanos más modestos, éstos, formados en esta escuela, se harían dignos de la eminente función que, sin discriminación, se les confiaba. Es el más noble de los argumentos a favor de la democracia.

Pero los modernos, como gente espabilada, han comprendido que formar el espíritu de los electores consiste, no sólo en exponerles los argumentos propios, sino también los de los contrarios, y por tanto es un trabajo inútil.

---

[22] M. Ostrogorski, *La Démocratie et l'Organisation des Partis politiques*, 2. vols., París 1903. Otra edición abreviada en ciertas partes y desarrollada en otras, en un volumen, en 1912.

La mayoría de la gente apenas se sirve de la capacidad razonadora; en cambio, todos los hombres son capaces de emoción. Y es sobre estas emociones sobre las que es preciso actuar. Suscitar en favor propio la confianza, la esperanza, el amor, y contra el adversario la indignación, la cólera, el odio, tal es el secreto del éxito. Éste es completo cuando el público aplaude un discurso que no puede comprender y patea la réplica del adversario. Para instruirle sobre su deber se le da ejemplo en la propia asamblea nacional. Lejos de despertar la capacidad ciudadana en quienes aún no la poseen, se procura extinguirla en quienes ya la habían adquirido.

Para sofocar la curiosidad que puede inspirar un orador eminente del bando contrario, para combatir el deseo de instruirse por el conocimiento de argumentos diferentes, para destruir la natural simpatía que predispone al hombre en favor de su prójimo, se hace vibrar la cuerda de la lealtad. Es una traición leer el periódico del enemigo, asistir a sus reuniones si no es para tapar su voz y luego refutarla en plan reventador. Porque la batalla política es una verdadera guerra. Baudelaire se sorprendía de descubrir aquí un lenguaje militar: «la vanguardia de la democracia», «en primera fila del combate republicano», y tantas otras expresiones por el estilo. El poeta tenía razón: se ha transformado a los electores en soldados, en «militantes». Es natural: sus jefes aspiran a conquistar el Poder.

Hacia el régimen plebiscitario

Cuanto más se organizan los partidos, más son «la bandera» y «el aparato» los que aseguran el triunfo electoral, y más también queda enfrentado el elegido a este aparato, verdadero dueño de su escaño. El parlamento no es ya una asamblea soberana en la que una élite de hombres independientes contrastan sus opiniones libres y llegan a una decisión razonable, sino la cámara de compensación donde los partidos políticos se miden recíprocamente sus paquetes de votos.

Cuanto más poderosa es la máquina, tanto más disciplinados son los votos y menos importancia tiene la discusión. Ésta no afecta ya al resultado electoral; los golpes sobre los escaños substituyen a los argumentos. Los debates parlamentarios no son ya la academia de los ciudadanos sino el circo de los papanatas.

La máquina comenzó por descartar las inteligencias y los caracteres. Ahora éstos se apartan espontáneamente. El tono y cariz de la asamblea se degradan y ésta pierde toda consideración.[23]

A medida que los partidos van ganando en consistencia y disciplina, el poder efectivo de la asamblea se va debilitando. Si uno de esos partidos dispone de escaños suficientes para dominar la asamblea, ésta se convierte en una mera cámara donde se registran sus decisiones. En tales condiciones, no es posible más gobierno que aquel al que apoye el partido dominante, el gobierno del partido.

Las relaciones entre el gabinete y el parlamento se invierten. En 1889, Dicey observó ya este fenómeno. Recordando que el ejecutivo en Inglaterra era al principio independiente del Parlamento y que era únicamente el rey quien nombraba y destituía a los ministros, constataba que en la práctica «el gabinete es un ejecutivo parlamentario, porque efectivamente es elegido, aunque muy indirectamente, por la Cámara de los Comunes, y ésta puede en cualquier momento retirarle su confianza; sus miembros son invariablemente elegidos de entre los miembros de ambas cámaras.» Pero Dicey observaba cómo el gabinete se desembarazaba progresivamente de su dependencia respecto al Parlamento. Puesto que las consultas electorales toman el carácter de luchas entre diferentes «máquinas» o aparatos, los que resulten ganadores pueden instalar a su jefe en el gobierno, el cual apenas tendrá ya que ver con la asamblea, donde la disciplina de voto le asegurará una mayoría. «Puede concebirse —añadía Dicey— que llegue un día en que, sin cambiar formalmente ningún punto da la constitución inglesa, el Primer Ministro inglés podrá ser elegido mediante voto popular exactamente igual que el Presidente americano.»[24]

---

[23] A raíz de la Primera Guerra Mundial, Lord Bryce escribía tras pasar revista a las grandes democracias modernas: «Las personas de edad y de experiencia dicen por todas partes y en términos casi idénticos que el talento oratorio, el tono y las maneras han declinado; que los ciudadanos más capaces se muestran cada vez menos dispuestos a formar parte de la legislatura, que los periódicos cercenan los informes sobre los debates parlamentarios, debates por los que el pueblo se interesa cada vez menos; que la cualidad de miembro del Parlamento no inspira respeto alguno y que, finalmente, por una u otra razón, las cámaras no gozan ya de la consideración del público.» James Bryce, *Les Démocraties modernes*, trad. Mayra de Fonlongue, 2 vols. París 1929, t. II, p. 371.

[24] A.V. Dicey, *Introduction à l'étude du Droit constitutionnel*, trad. Batut-Jèze, París 1902, pp. 385-391.

En 1904, Sidney Low observaba el mismo fenómeno:

> Un Primer Ministro inglés apoyado en la mayoría parlamentaria puede hacer lo que el emperador de Alemania no puede: cambiar las leyes, poner o quitar impuestos y dirigir todas las fuerzas del Estado. La única condición que debe satisfacer es conservar la mayoría.[25]

Ahora bien, conservar la propia mayoría resulta fácil cuando el aparato del partido domina las elecciones, cuando el representante en desacuerdo con el aparato del partido tiene la seguridad de perder su escaño, y cuando, en fin, la situación del diputado es tal que, moral y socialmente, la pérdida del escaño representa para él quedarse en la calle.[26]

Cuanto más el aparato controla los votos, más también el diputado queda reducido a mero signo contable, y más el jefe del partido tiende a ejercer el *imperium* en solitario y sin trabas. Los frutos del sistema pudieron verse en Alemania cuando, en 1933, los diputados nacional-socialistas maniobraron militarmente en el Parlamento, asegurando así el absolutismo de su jefe. Si los comunistas, que poseían casi idéntica organización, hubieran tenido el mismo peso numérico en el Parlamento francés en 1936, el resultado habría sido el mismo. De este modo, la práctica de los partidos ha hecho que la soberanía del parlamento pasara a la máquina victoriosa y que las elecciones no sean más que un plebiscito por el cual todo un pueblo se pone en manos de un equipo.

La competencia entre los partidos «maquinizados» conduce a la dictadura de un partido, es decir, de un equipo

Cuando una de estas máquinas hace más sistemática su organización y más ingeniosa su propaganda, reduce su doctrina a términos aún

[25] Sidney Low, *The Governance of England*, pp. 47-48 de la reedición de 1918.

[26] La dictadura de la máquina choca con la resistencia que le opone un pueblo al que la larga costumbre al gobierno aristocrático le lleva a elegir a sus representantes entre la clase distinguida, como es el caso de Inglaterra. Esta es la razón de que este país, que fue el primero en conocer la soberanía parlamentaria y el primero en experimentar el régimen de partidos, no haya sido el primero en conocer su consecuencia lógica, la dictadura de partido.

más simples, y por tanto más falsos, superando a sus adversarios en injurias, en mala fe, en brutalidad, si se apodera de la presa codiciada y, una vez atrapada, se niega a soltarla, entonces tenemos el totalitarismo.

Todos los excluidos se lamentan entonces indignados. ¿Acaso no contribuyeron también ellos al resultado?

Un hombre o un grupo disponen ahora de los enormes recursos acumulados en el arsenal del Poder. ¿Quiénes han sido los artífices de esta acumulación sino aquellos que, cuando ocupaban los mismos cargos, extendieron sin medida las competencias del Estado?

No existe en la sociedad ningún contrapoder capaz de frenar al Poder político. ¿Quién ha destruido los poderosos cuerpos sociales sobre los que los monarcas de otros tiempos jamás habrían osado poner la mano?

Un partido único hace sentir en todo el cuerpo nacional las garras del dictador. Pero ¿quién fue el primero en querer aplastar las individualidades bajo el peso del partido? ¿Y quién no ha soñado con ese triunfo para el suyo?

Los ciudadanos aceptan esta tiranía, y sólo cuando ya es demasiado tarde la aborrecen. Pero ¿quién los ha desacostumbrado a pensar por sí mismos, quién ha substituido en ellos la independencia del ciudadano por la lealtad del militante?

Ya no hay libertad, pues la libertad sólo pertenece a los hombres libres. Y ¿quién se preocupó de formar hombres libres?

La degradación del régimen va ligada a la degradación de la idea de ley

Todo rigor es poco para evitar cualquier equívoco en una materia tan importante y difícil. Las discusiones sobre la democracia, las argumentaciones en favor o en contra, carecen de valor intelectual desde el momento en que no se sabe de qué se está hablando.

Hay tantas definiciones como autores. Esta confusión se debe a que la misma palabra cubre ideas contradictorias. Están, por un lado, las ideas de libertad y legalidad y, por otro, la idea de soberanía absoluta del pueblo.

Se olvida que en la vida efectiva de las democracias estos dos principios se combaten recíprocamente. De ahí que no haya que extrañarse

de que, creyendo asistir a sucesivos avances de la democracia —medidos por victorias de la soberanía popular—, se acabe en un despotismo, en un régimen del que la libertad y la legalidad han desaparecido. Tal es el proceso que hemos tratado de aclarar. Recapitulemos.

Los pensadores políticos concibieron al principio la libertad como fin de la sociedad. Se quería garantizar al individuo el máximo de independencia compatible con la vida en sociedad; se quería ponerle al abrigo de toda voluntad arbitraria y garantizar eficazmente su derecho. Sobre esta base, se proclamó la soberanía de las leyes, unas leyes que, según la fórmula de Rousseau, están por encima del hombre, y nada estaría por encima del hombre excepto ellas. El individuo no tendría que preocuparse ante otro individuo más poderoso, ante un grupo amenazador por su número, ya que entre este poderoso y él, entre este grupo y él, estaría la justicia impasible, que decidiría de acuerdo con las leyes establecidas. Por otra parte, nada tendría que temer de los gobernantes, puesto que el natural expansionismo del Poder sería contenido por las leyes soberanas. Así, pues, se reconocía que el ciudadano está investido de una dignidad, de una inviolabilidad que ningún otro sistema es capaz de ofrecer. La voluntad humana queda liberada de cualquier servidumbre que no sea hacia la ley, concebida como soberana y saludable necesidad.

Este sistema sólo podía conservarse mientras la ley siguiera inspirando un respeto religioso. La ley, santa e inmutable, sería capaz de regir una sociedad basada en la legalidad y la libertad. El hecho de que los magistrados desempeñaran su función de forma permanente o fueran elegidos cada cierto tiempo sería, hasta cierto punto, indiferente, siempre que las leyes que deberían inspirar su acción fueran permanentes.

Ahora bien, ¿es posible que la ley no cambie en absoluto? Claro que no. Pero, para conservar su carácter sagrado, el cambio debe realizarse de manera imperceptible a lo largo del tiempo, lento resultado de la costumbre, ayudada por la labor invisible y silenciosa de los sabios en sus sucesivas interpretaciones, o bien por un acto solemne, considerado unánimemente como peligroso y hasta impío por su *forma*, y sólo justificado cuando la conformidad de su *materia* con los imperativos de la razón objetiva cuenta con las más amplias garantías de probabilidad. En una palabra, hay que creer en el carácter de necesidad de las leyes, que éstas sean consideradas como inscritas en la naturaleza de las cosas, y no como producto de la voluntad humana.

Pero lo que en realidad sucedió fue que se empezó a considerar las leyes como reglamentos siempre susceptibles de crítica y revisión. La tarea de rehacerlas incesantemente se confió, bien a un cuerpo parlamentario, bien al propio pueblo; en todo caso, se trataba de una labor basada en la opinión. No es que al principio se pensara que las leyes pudieran formularse a capricho; se reconocía su carácter necesario, pero se creía que la ley «necesaria» debía darse al pueblo por revelación, en una supuesta ausencia total de pasiones e intereses. No podemos detenernos aquí a analizar esta concepción, que ciertamente merecería un atento examen.[27] Lo que nos interesa no es el resultado intentado o previsto, sino el resultado que efectivamente se obtuvo. En realidad, las reglas supremas de la vida social se convirtieron en objeto de querellas políticas.

Una vez proclamada la capacidad de hacer y deshacer las leyes, se dio rienda suelta a las voluntades particulares, que se había querido mantener subordinadas mediante la proclamación de la soberanía de las leyes. En lugar de someter a la competición de los partidos únicamente la elección de los gobernantes, fueron todas las normas de la vida social las que quedaron al albur del resultado de una elección. Esta precariedad de las leyes ha sido creciente durante la vida de las democracias. Reyes, cámaras de pares o senados, capaces de impedir que cualquier presión de la opinión se tradujera inmediatamente en ley, fueron por doquier barridos o paralizados. La ley ha dejado de presidir, como una necesidad superior, la vida del país: se ha convertido en expresión de las pasiones del momento.

Ahora bien, el cambio de las leyes repercute en todas las relaciones sociales y afecta a todas las existencias individuales. Y las afecta tanto más cuanto más osadía se pone en las leyes, cuanto más ambiciosas son éstas y cuanto más se piensa que se las hace libremente. El ciudadano no se encuentra entonces protegido en su derecho cierto, ya que la justicia sigue las leyes cambiantes. No se le garantiza protección contra unos gobernantes cuya audacia se pretende justificar en unas leyes que ellos mismos han dictado a su antojo. Las desventajas o ventajas que una ley nueva puede infligir o procurar resultan tales que el ciudadano aprende a temerlo todo o esperarlo todo del cambio de legislación. Como no se puede conquistar el poder legisla-

[27] Véase nuestro *Essai sur la Politique de Rousseau*.

tivo, fundido con el ejecutivo, sino por medio de una acción bien organizada, las facciones van ganando en cohesión y violencia. Cuanto más el Poder ofrece posibilidades y comporta amenazas, más se anima la lucha de las facciones y más precaria resulta la posesión del Poder.

La autoridad real no reside ya en sus titulares, sino que está dispersa entre los bandos cuyos jefes son los únicos que se benefician, en un porcentaje de la población, de la adhesión que en una verdadera república debería prestarse, por parte de toda la población, a los jefes del Estado, a los gobernantes. Estas facciones son estados dentro del Estado;[28] a veces se tienen en jaque mutuamente, enervando el poder político, y a veces se suceden en el gobierno, cuyos cambios de mano toman el carácter de auténticos seísmos.

No importa que el equilibrio de las facciones produzca el desgobierno o que las victorias alternas de las facciones den lugar a una sucesión de excesos contrarios; la incertidumbre, en todo caso, es tal, las condiciones necesarias para la vida social han degenerado hasta tal punto, que al fin los pueblos, cansados de la impotencia de un *imperium* cada vez más violentamente disputado, o de las ruinosas oscilaciones de un *imperium* cada vez más agobiante, aspiran a establecer este peso aplastante del Poder, que rueda errático de mano en mano, y acaban encontrando una desgraciada consolación en la paz de un despotismo.

---

[28] La expresión debe tomarse en sentido literal. El *partido* es un fenómeno que ha experimentado una rápida evolución, más o menos avanzada según los países y los partidos concretos considerados. Consumada esta evolución, el partido constituye en el cuerpo nacional un cuerpo más restringido pero de naturaleza análoga, en la sociedad nacional una sociedad más limitada pero igualmente ligada por la comunidad de recuerdos, de intereses y de aspiraciones. El partido tiene su jerga y sus costumbres propias, sus héroes particulares, sus universidades en las que se enseña su concepción del mundo (escuelas de propagandistas), sus instituciones de solidaridad, su presupuesto, sus fuerzas armadas (milicias, servicio de orden, grupos de asalto). Tiene su bandera, sus himnos de partido, sus profetas y sus «muertos por la causa»; tiene en fin su *partiotismo*, más ardiente en cuanto más estrecho que el *patrio-tismo*, con el que no se identifica sino en la medida en que la nación se convierte en cosa o instrumento del partido.

Tiene su gobierno, de forma medio-monárquica y medio-oligárquica y, en muchos aspectos, se parece a una tribu guerrera que fuera a la conquista de la nación y a su explotación, semejante a las bandas normandas que en otro tiempo se adueñaron de Inglaterra. En una palabra, en él encontramos el fenómeno primordial de la conquista de una sociedad por otra más pequeña, ya estudiado en el capítulo IV. La conquista partidista reproduce todos los principales rasgos de la conquista bárbara.

LIBRO SEXTO

¿PODER LIMITADO O PODER ILIMITADO?

CAPÍTULO XV

PODER LIMITADO

El Poder presenta dos aspectos a los que la gente es desigualmente sensible según los caracteres, las situaciones y sobre todo las circunstancias de la época.

Es una necesidad social. En razón del orden que impone y del concierto que instaura, permite a los hombres acceder a una vida mejor.[1] Estos servicios han causado una impresión tal sobre la mayoría de los autores, y la idea de un vacío gubernamental (Hobbes,[2] Ihering[3]) les ha causado tal horror, que jamás han pensado que los derechos del Estado carecieran de un sólido fundamento, ya los derivaran de Dios, o bien de la sociedad, de la que el Estado sería la expresión suprema (Kant) o la guía predestinada (Hegel). Por nuestra parte, ya tuvimos ocasión de combatir estas teorías y de demostrar que, partiendo de una hipótesis totalmente diferente, se pueden explicar perfectamente los innegables beneficios que el Poder aporta, con la ventaja de no oscurecer su otro aspecto.

---

1 André Berthelot observa en el artículo «État» de *La Grande Encyclopedie*: «En el África central, a Baker le sorprendió mucho el contraste entre el Unyoro, sometido a un despotismo feroz, en el que se mata y se tortura por las causas más insignificantes, y los países limítrofes, donde las tribus no tienen jefes. Por un lado, una agricultura floreciente, industria e incluso arquitectura, un pueblo bien vestido y bien alimentado; por el otro, bandas de salvajes desnudos, expuestos a los tormentos del hambre.» Se trata, por lo demás, de una ilustración tomada de Spencer, *Principes de Sociologie*, ed. fr., t. III, pp. 337-38.

2 Véanse las citas de Hobbes en el capítulo I.

3 Véase Ihering: «La anarquía, es decir, la ausencia de fuerza estatal, no es una forma de Estado, y cualquiera que acabe con ella por el medio que sea, el usurpador nacional o el conquistador extranjero, rinde un servicio a la sociedad. Es un salvador, un bienhechor, porque la forma más insoportable de Estado es la ausencia de Estado.» Citado por Prélot, *Diccionnaire de Sociologie*, artículo «Autorité».

El Poder es también un peligro social. No es un ser de razón, sino un conjunto vivo, animado de un dinamismo que le arrastra a apropiarse de las fuerzas desarrolladas en el conjunto humano al que domina, para utilizarlas en su propio provecho.

Una visión del poder desde dos ángulos o, si se prefiere, estereoscópica, es la condición básica de toda ciencia política.

Desde luego, se puede negar la posibilidad misma de semejante ciencia. No existe disciplina en que la neutralidad de la inteligencia se halle tan comprometida por las pasiones y los intereses, o donde el necesario rigor de los términos esté tan corrompido por su uso en las controversias vulgares y por los valores emotivos de que están cargados, como las palabras 'democracia' o 'socialismo', impregnadas de tantas esperanzas diversas que han perdido todo sentido preciso.

Puesto que el observador se halla inmerso en el fenómeno observado, sucede fatalmente que se exagera la importancia de la reacción en que se encuentra implicado, y considera un adelanto lo que no es más que una oscilación. Así, las soluciones dadas en otro tiempo a los problemas que preocuparon a las mentes distinguidas de la época se olvidan sin más o se consideran caducas, siendo así que siguen siendo válidas.

La doctrina de la limitación del Poder constituye un ejemplo singular.

El Poder limitado

¡Extraño destino el de esta verdad! Brilló durante un siglo, cautivando la atención de todos los espíritus eminentes, una atracción incrementada por el lamentable espectáculo que ofrecía el desenfreno de un absolutismo alocado. Se fijó como la estrella polar de toda navegación política y, en el momento mismo de su triunfo, palideció de tal manera que lo que en 1840 parecía una perogrullada parece hoy una paradoja. Para comprender cómo ha podido producirse este fenómeno, debemos volver a la antigua sociedad de aquella Edad Media de la que procedemos.

La escena presenta una diversidad de poderes que se limitan mutuamente. El poder del rey, el Estado, no es más que uno de ellos. Y,

juntamente con todos los demás, se halla inserto en un marco jurídico. Comprendo que ciertas ideas sean tan comunes a todos los hombres que ni siquiera el más notable de los poderes puede modificarlas, sino que tiene que someterse a ellas. Ya lo expresaba Juan de Salisbury en el siglo XII: «La diferencia entre el príncipe y el tirano está en que el príncipe obedece a la ley y gobierna a su pueblo conforme al derecho.» Fórmula que revela toda su fuerza cuando se observa que se trata de una ley y de un derecho que emanan de una fuente superior al Poder.

Ya conocemos el proceso por el que el Estado ha crecido a expensas de los demás poderes. No sólo los ha colocado bajo su autoridad, sino que también, gracias al desmembramiento de la Iglesia, el monarca temporal pretendió comunicarse directamente con el soberano celeste, justificando así la asunción de cierto poder legislador hacia el que tendía desde hacía largo tiempo. Por muy mediocre que hoy pueda parecernos, para los contemporáneos era, por el contrario, una audaz innovación.

Así el Poder, que había estado *junto* a los otros poderes y *dentro* del derecho, tendía a incorporar a sí los poderes sociales y el derecho mismo. Es decir, que los poderosos ya no serían tales sino por la investidura recibida del Poder, el cual también decidiría lo que es o no es justo.

Es tan imperfecto nuestro conocimiento de la sociedad antigua, que catalogamos a los siglos XVII y XVIII como si fuesen todavía feudales y clericales, mientras que los contemporáneos, que los comparaban con el pasado, pensaban que en ellos el Estado había adquirido ya un extraordinario predicamento. Una concentración inaudita de funciones en manos del Poder hacía la participación en su ejercicio sumamente deseable, sus gracias más fructuosas, sus errores más fraudulentos, su venganza más temible.

El gobierno no es más estable cuando sus competencias son más amplias. Al contrario, choca contra más intereses, y la propia presión que sobre ellos ejerce incita a éstos a desquitarse en otros intereses. Un simple deseo mientras la *fuerza* o presión del gobierno sea proporcionada a la *extensión* de sus pretensiones; pero que se transforma en acto si es débil.

Esta combinación de circunstancias abre necesariamente un periodo turbulento. Las críticas contra la persona de los dirigentes, los reparos dirigidos contra las doctrinas que ellos sostienen, la denuncia

de los intereses que fomentan o protegen, alcanzan, al menos en una parte de la población, el tono del odio, la violencia de la guerra. Por medios legales, si existen, y si no por la violencia, son desalojados de sus puestos por otros hombres, que sostienen otras doctrinas, ligados a otros intereses, y que expulsan, castigan o ejecutan a sus predecesores y a aquellos que fueron sus auxiliares, partidarios o copartícipes. Pero bien pronto los recién llegados, tanto más violentos cuanto que aportan al Poder un apetito nuevo y toda la fuerza de las pasiones victoriosas, provocan en otra fracción de la comunidad una cólera igualmente fanática.

Se inicia la era de las proscripciones. Entonces la gente sensata se percata de que los hombres que se van sucediendo en el Poder, sus doctrinas, sus intereses, son tan odiosos por la posibilidad que se les da de dominar absolutamente.

Cuando, durante medio siglo, la prisión, la confiscación, el incendio, la ejecución capital se ensañaron sucesivamente en Inglaterra contra las opiniones distintas y los partidos opuestos, Locke, en su refugio holandés, comprendió que no habría seguridad, libertad y paz para el ciudadano si no se le privaba al Poder de la facultad de prescribirlo todo, de dirigirlo e imponerlo todo.

Corresponde al siglo XVIII el mérito de haber buscado los medios de esta limitación. Sus juristas, por un lado, restauraron los principios del derecho natural. En la Edad Media, estos principios se basaban en el imperativo de la voluntad divina. La disolución de la unidad cristiana, la diversidad de las sectas, la invasión del libertinaje destruyeron esta base. En su lugar se puso la razón, ciertamente más frágil. Lo importante era mantener una legislación universal que ninguna voluntad humana pudiera deformar a gusto de su fantasía o sus intereses.

Por otra parte, Montesquieu demostró la necesidad de los contrapoderes: «*Es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder tiende a abusar del mismo, y no se detiene mientras no encuentre una barrera.* ¿Quién lo diría? Incluso la virtud tiene necesidad de límites.» ¡Oh Calvino, oh Savonarola, oh Saint-Just! Pero, ¿cómo hacer respetar estos límites? «Es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene y detenga al poder.»[4]

[4] *El espíritu de las leyes*, libro XI, cap. IV.

Frenos internos

El freno de un poder por otro es difícilmente concebible allí donde las distintas autoridades son partes dependientes de un mismo aparato centralizado, movidas por una misma voluntad autoritaria.

Tal es la estructura de nuestros Estados europeos, cuya máquina de gobierno fue construida por la monarquía absoluta y cuya función sigue siendo la ejecución de órdenes emanadas de un solo órgano supremo, de tal modo que nuestras democracias son en realidad *monocracias.*

Muy diferentes eran las repúblicas de la antigüedad, especialmente Roma. Las distintas magistraturas eran independientes, el Poder, el *imperium,* no estaba concentrado en ninguna parte, a no ser, si las circunstancias lo exigían, en el dictador temporal. Y cada autoridad tenía su propio poder, su *potestas.* De modo que estos poderes podían entrar en conflicto entre sí y frenarse recíprocamente. Esta contención recíproca constituía incluso una parte esencial del derecho constitucional romano. Un magistrado podía frenar a otro, bien impidiendo que realizara un acto determinado, o bien mediante la intercesión que anulaba una providencia ya adoptada. Así, el cónsul podía contener al pretor, y el tribuno al cónsul. El derecho que el tribuno tenía de impedir un acto fue sin duda lo que más influyó en la historia política de Roma.

Y no sólo una autoridad podía paralizar a otra, sino que en el interior de una misma autoridad la pluralidad de sus titulares permitía a uno de ellos paralizar a su colega o colegas. Así,[5] contra la orden de un cónsul, otro podía interceder y contra la acción de un tribuno otro tribuno, dominando la voluntad negativa sobre la positiva: *in re pari potiorem causam esse prohibentis.*[6]

A los hombres familiarizados desde su infancia con la historia romana, y que la conocían infinitamente mejor que la propia historia

[5] «Si el principio de colegialidad substituyó al principio monárquico, fue precisamente para que el poder supremo estuviera limitado y la nueva magistratura bicéfala encontrara unos límites en ella misma.» Mommsen, *Manuel des Institutions Romaines*, ed. fr., tomo I, p. 306.

[6] También se buscaba un correctivo a la actividad indiscreta de los tribunos en la multiplicación de su número, que tendía a disminuir su actividad porque *ex tribunis potentior est qui intercedit.*

nacional, la idea del poder que frena al poder les parecía plenamente natural.[7] Lo difícil era encontrar la equivalencia en las constituciones modernas. Tal vez no era ni práctico ni prudente introducir en un Poder secularmente *uno* tensiones interiores.[8] Pero, por el contrario, la sociedad occidental ofrecía la posibilidad, ilustrada por la historia, de limitar el Poder, no mediante un freno interior, sino con un freno externo. No porque choque contra sí mismo, sino porque choca contra otros poderes.

Los contrapoderes

¿Qué es un contrapoder? Evidentemente, un poder social, un interés parcial constituido, como lo era en tiempos de Montesquieu la alta nobleza inglesa, que él admiraba, o la clase parlamentaria francesa, a la que pertenecía. Como lo son en nuestro tiempo los sindicatos obreros o las organizaciones patronales. En fin, como lo son en todo tiempo esos conglomerados de intereses y lealtades que se forman espontáneamente en la sociedad y que el instinto autoritario quiere disolver.

Según las épocas, existen naturalmente intereses parciales diferentes que se muestran suficientemente individualizados, suficientemente vigorosos para «formar un cuerpo» y desempeñar el papel de contrapoderes. Sería absurdo confiar un papel político a una clase social vaciada de toda energía propia, así como negarlo a un grupo que afirma la suya con pujanza. Por lo demás, los intereses se dan a conocer por el movimiento que se imprimen a sí mismos. La intuición de Montesquieu percibe que su *self-defence*, por egoísta que pueda ser al principio, contribuye a la creación de un equilibrio social caracterizado por la existencia de contrapoderes capaces de contener al Poder.

Montesquieu veía estos cuerpos sociales por todas partes en la sociedad de su tiempo. Estaba la nobleza, muy disminuida en su influencia debido a su pérdida de importancia social. Estaba el clero,

[7] Si se prefería discurrir sobre Israel, Atenas y Roma en lugar de hacerlo sobre los datos inmediatos, era porque se disponía de buenas síntesis sobre el pasado antiguo y no sobre el pasado reciente. Sabemos que las investigaciones de Montesquieu sobre las instituciones feudales suscitaron sorpresa y mofa. Sólo tras él se multiplicaron rápidamente.

[8] La vía fecunda era probablemente, para el antiguo régimen, la que trazaban los grandes juristas de la magistratura. Totalmente olvidadas hoy, sus tesis moderadoras de la soberanía sólo pueden citarse aquí de pasada. Las mencionaremos en otro lugar.

también él en baja, pero todavía independiente por sus inmensas propiedades y por cuanto desempeñaba el papel de escala para el ascenso social de los intelectuales. Frente a estos cuerpos en decadencia, estaba el cuerpo ascendente de los parlamentarios propietarios de sus cargos, que a menudo hacía retroceder al poder real. Estaban las asambleas de los estados en las provincias en que subsistían, guardianes celosos de los privilegios reales y animadas de un vivo particularismo. Estaban las corporaciones, también ellas en declive, pero frente a las cuales ascendían las compañías de comercio e incluso de industria que tendían a apoderarse de las cámaras de comercio y convertirlas en órgano suyo.[9]

La monarquía, por tradición, se inclinaba a aplastar estos focos sociales, no tanto a aquellos que natural y progresivamente se iban debilitando y agotando, como la nobleza, cuanto a los más vigorosos. Estaba en marcha el genio autoritario y centralizador que triunfaría con la Revolución.

Montesquieu aprovecha una pausa en este proceso para denunciar su perniciosidad. «La monarquía está perdida cuando el príncipe, concentrando en sí todos los poderes, refiere el Estado a su capital, la capital a su corte, y la corte a su sola persona.»[10] Entiende que sólo la incesante lucha entre los poderes puede garantizar el equilibrio social; posición que se comprende inmediatamente si se tiene en cuenta que la suya es la época en que en la diplomacia se impone la doctrina del equilibrio del Poder y del equilibrio europeo.

Pululaban entonces en el continente los pequeños estados, que sólo subsistían por la rivalidad existente entre los grandes. Por doquier el poder frenaba al poder y podían mantenerse unas soberanías mínimas en los intersticios entre los grandes Estados. Así es, según parece, como el filósofo concibió la preservación de la libertad individual por el equilibrio social.

Por lo demás, así como el derecho de gentes, que por sí solo no habría podido salvaguardar las pequeñas soberanías, venía a consagrarlas y a hacerlas más respetables, así también el poder judicial podía aportar a la libertad garantías adicionales.

---

[9] Prueba de ello, la campaña que hará en 1787 y 1788 la Cámara de Comercio de Normandía contra el tratado de comercio franco-inglés.

[10] *El espíritu de las leyes*, libro VIII, cap. VI.

La venta de los cargos aseguraba la independencia total del juez respecto al Estado. Se imponía que el rey dejara de avocar los procesos a sus propios consejos. Se tendría entonces una justicia tanto más objetiva cuanto que, siendo las leyes todavía escasas, el derecho natural, los contratos y la costumbre ofrecían las bases principales de las decisiones. Esta justicia, por lo demás, sería constantemente suavizada por una interpretación inspirada en la evolución de los sentimientos: se introduciría el jurado al estilo inglés y de este modo se haría intervenir lo que los sociólogos actuales llamarían «la conciencia social del momento». La última exigencia era que esta justicia estuviera al alcance de todos.

Destrucción de los contrapoderes y subordinación del derecho

Tal era, poco más o menos, el régimen de Poder limitado que concebían las mentes lúcidas del siglo XVIII. No tenían que preocuparse del problema de la formación del Poder: la herencia era la solución secular. Ni del problema de la formación del derecho, pues se había heredado un derecho trascendente cuya filosofía se contentaba con limar las aristas. La gran cuestión, pues, era la de la limitación del Poder, para lo cual se proponían diversas fórmulas. Entonces se produjo de pronto un seísmo, no sólo político sino también intelectual, cuyos heraldos habían sido Rousseau y Mably.

Contra la soberanía del rey se afirmó y triunfó la soberanía del pueblo. El Poder antiguo, cuya naturaleza se conocía y cuyas virtudes y vicios se habían ya experimentado, había sido de pronto substituido por un nuevo Poder.

Entre los miembros de la Convención que no se limitaron simplemente a ignorar a Montesquieu, muchos de ellos no tuvieron para él más que un divertido desdén. Desdén y broma que el filósofo había ya encontrado en su corresponsal Helvetius. No merece la pena que gastemos nuestro tiempo, decían, construyendo una máquina para detener las actividades antisociales del Poder. El único remedio eficaz es acabar con él, ya que el Poder es malo por una necesidad interna: «Sabemos demasiado bien, dice Grégoire, que todas las dinastías no han sido jamás otra cosa que razas devoradoras que vivían sólo

de la sangre de los pueblos.»[11] El Poder que ahora estamos erigiendo será bueno por una necesidad interna. De este modo realizamos la adecuación del gobierno al interés social.

El problema de la limitación del Poder, se pensaba entonces, no se planteaba sino por la viciosa solución dada en otro tiempo al problema de su *formación*.[12] Si el gobierno emana de una fuente pura, no es ya su debilidad sino su fuerza la que garantiza la libertad; lo antisocial no sería su extensión sino cualquier limitación a su acción.

Así, los enemigos del Poder[13] se convierten en sus más fanáticos agentes, y en unos meses consuman la construcción del absolutismo, que la monarquía había perseguido durante siglos.

> La monarquía francesa, dice Odilon Barrot, había empleado siglos en disolver todas las fuerzas resistentes de la sociedad...; había dejado, sin embargo, subsistir aún algunos restos de las instituciones de la Edad Media. Pues bien, la Asamblea constituyente hizo tabla rasa de estos últimos obstáculos: independencia del clero, tradición de la nobleza, cuerpos sociales urbanos, estados provinciales, corporaciones, parlamentos, oficios hereditarios, todo desapareció un día, no para ser reformado en un sentido de libertad, sino para enriquecer con sus despojos y acrecentar aún más el poder central.[14]

Tan completa fue la labor de destrucción de los contrapoderes que los energúmenos de la Revolución llevaron a cabo, que la nación francesa, al no ver otra cosa que el Estado, se acostumbrará durante generaciones a esperarlo y temerlo todo de él, y a desear su incesante cambio de manos.

No faltaron motivos para el desarrollo de ese «deseo universal e inmoderado de las funciones públicas» que, según Tocqueville, daba a la política las proporciones de una industria, aunque «improductiva y que agita al país sin fecundarle».[15] Ese desarrollo es el resultado natural del hecho de que, en la sociedad moderna, la condición del

[11] Sesión del 21 de septiembre de 1792.

[12] «En una monarquía, afirma Billaud-Varenes, la nación está tiranizada en proporción al vigor con que se ejecutan las órdenes del príncipe.» *Rapport sur le mode de gouvernement provisoire et révolutionnaire*, hecho en nombre del Comité de Salud Pública.

[13] Así Saint-Just, quien decía: «Un pueblo no tiene más que un enemigo peligroso: su gobierno.» *Rapport au nom du Comité de Salut* de 19 de vendimiario, año II.

[14] Odilon Barrot, *De la centralisation et ses effets*, París 1861.

[15] *De la democracia en América*, III, 406.

sujeto, bajo la administración onerosa y arbitraria, resulta arriesgada frente a las facilidades de la carrera burocrática. Hay que estar sobre la máquina si no se quiere estar, indefensos, bajo ella.

Royer-Collard resumió en una página inolvidable el proceso de centralización de la sociedad en manos del Poder:[16]

> Hemos visto perecer la vieja sociedad, y con ella esa multitud de instituciones domésticas y de magistraturas independientes que tenía en su seno, haces poderosos de derechos privados, verdaderas repúblicas en la monarquía. Es cierto que estas instituciones, estas magistraturas, no compartían la soberanía; pero por todas partes le oponían unos límites que el honor defendía con obstinación. Ninguna ha sobrevivido, y ninguna otra ha surgido en su lugar. La Revolución no ha dejado en pie más que a los individuos. La dictadura que la ha determinado ha consumado, a este respecto, su obra; ha disuelto hasta la asociación por así decir física del municipio, ha disipado hasta la sombra de las magistraturas depositarias de los derechos y destinadas a su defensa. ¡Singular espectáculo! No se había visto aún más que en los libros de los filósofos una nación tan descompuesta y tan reducida a sus últimos elementos. De la sociedad pulverizada ha salido la centralización; no hay que molestarse en buscar su origen en otra parte. La centralización no ha llegado, como tantas otras doctrinas no menos perniciosas, con la frente levantada, con la autoridad de un príncipe, sino que ha ido penetrando modestamente, como una consecuencia o una necesidad. En efecto, allí donde no hay más que individuos, todos los asuntos que no son los suyos son asuntos públicos, asuntos del Estado. Allí donde no hay magistrados independientes no hay más que delegados del Poder. Así es como nos hemos convertido en un pueblo de *administrados*; bajo el poder de funcionarios irresponsables, centralizados a su vez en el Poder del que son servidores.[17]

¡Si al menos este Poder, convertido de tal modo en señor de los individuos, reconociera una ley estable y cierta de la que fuera servidor y ejecutor! Pero no. La voluntad soberana no es ya servidora de la ley, sino que, por el contrario, son las voluntades en liza por el *imperium* las que hacen la ley en la medida en que se adueñan del Poder. De modo que la extensión de la autoridad no comporta siquiera

[16] Hablaba bajo la Restauración.
[17] *La vie politique de M. Royer-Collard*, II, 130-131.

las ventajas de un orden con el que se pudiera contar: extraña combinación de los vicios del despotismo con los de la anarquía.

Por encima del poder estaba el derecho, el cual, decía Cicerón,[18] se impone a todas las naciones y en todo tiempo, y no está sometido a la voluntad del senado o a la del pueblo.

Los revolucionarios arrebataron al cielo este derecho soberano para entregarlo como un juguete al Poder.

Se había precisado la audacia de Hobbes para afirmar que el Estado es la fuente del derecho, que «cuando se instituye una república hay leyes, y no antes»,[19] que «toda ley, escrita o no, deriva su fuerza y su autoridad de la voluntad de la república, es decir de la voluntad de su representante, ya sea monarca, ya sea una asamblea soberana.» Que son estas leyes las que permiten a cada súbdito «discernir el bien y el mal», es decir lo que es contrario y lo que no es contrario a la norma.[20]

La Revolución hizo suyos estos principios. El derecho es una creación de la voluntad general, en realidad del Parlamento, que en un santiamén se ha convertido en la única autoridad competente no sólo para manifestar sino para formar esta voluntad.[21] A este soberano efectivo[22] se le ha entregado un Poder ilimitado, no sólo para perjudicar en la práctica de gobierno, sino para aplastar con toda la fuerza del derecho las libertades individuales recién proclamadas.

No hay duda de que la primitiva intención de los Constituyentes fue restrictiva: entendían que ningún acto de gobierno podía realizarse a no ser en virtud de una ley, y que ninguna ley podía hacerse a no ser en virtud de un *consensus populi*. Pero su sistema debía llevar lógicamente a hacer que fuera posible cualquier acto del gobierno con

---

18 *República* III, XVII.

19 *Leviathan*, p. 138 de la primera ed. de 1659.

20 *Ib.*, p. 139.

21 El sistema de Sieyès, que pasó al derecho constitucional francés, niega a la nación la capacidad de formar una *voluntad general* distinta de la expresada en asamblea. Y como la asamblea de la nación es prácticamente irrealizable, la Asamblea nacional es, por definición, considerada como asamblea de toda la nación.

22 «El sistema representativo francés, escribe el jurista Carré de Malberg, se desvió en 1789-1791 del principio de la soberanía nacional; al confundir la voluntad general con la voluntad legislativa parlamentaria, puso al Parlamento a la misma altura que el soberano, o más bien le erigió efectivamente en soberano.» R. Carré de Malberg, *La Loi, expression de la volonté générale. Étude sur le concept de la loi dans la Constitution de 1875*, París 1939, p. 72.

tal de que lo autorizara una ley,[23] y a hacer posible cualquier ley con tal de que el Parlamento la aprobara.

Esta absorción del derecho en el Estado, combinada con la destrucción de los cuerpos sociales, ponía las dos bases de ese régimen que en nuestros días se ha llamado «monolitismo»: ningún poder fuera del Poder que ejerce el Estado, ningún derecho fuera del derecho que el Estado proclama.

El Poder ilimitado es igualmente peligroso, sea cual fuere su fuente y el sujeto en que reside

Toda esta filosofía política descansaba sobre un error que ya había refutado Montesquieu: «Como en las democracias parece que el pueblo hace poco más o menos lo que quiere, se ha puesto la libertad en esta clase de gobiernos, *confundiéndose el poder del pueblo con la libertad del pueblo.*»[24] El poder del pueblo no pasaba de ser una ficción[25] en un régimen que era prácticamente de soberanía parlamentaria; pero esta ficción[26] justificaba un atropello de la libertad como Europa no había conocido hasta entonces.

Eran, se ha dicho, los dolores de parto de un principio nuevo. ¿Nuevo? ¡Ya había sido criticado por Cicerón![27] Numerosas experien-

[23] Hemos visto ciertamente cómo la prohibición a los tribunales de conocer de cualquier acto de la administración ha permitido que la arbitrariedad se extendiera mucho más libremente que bajo el antiguo régimen.

[24] *El espíritu de las leyes,* libro XI, cap. II.

[25] «La Revolución francesa afirmó solemnemente el principio de la soberanía nacional, pero no lo aplicó, pues, como se dijo más arriba, este célebre principio no es más que un cebo, una ficción, un medio de gobierno que no tiene más valor real que el principio del derecho divino.» Léon Duguit, *L'État, le Droit objetif et la Loi positive,* París 1901, p. 251.

[26] «La Revolución francesa dio el golpe de gracia al derecho divino y a la legitimidad. Pero tampoco la soberanía del pueblo y la voluntad general que gobiernan y legislan por medio de representantes encuentra ya ningún crédito entre los hombres cultos. El Estado es mando, y todos no pueden mandar. He ahí la verdad. La voluntad general es una ficción.» Gumplovicz, *Die soziologische Staatsidee,* 1902, p. 3.

[27] «No hay Estado al que yo niegue más resueltamente el nombre de cosa pública que a aquel que se encuentra plenamente en manos de la multitud. No creo que existiera república alguna en Agrigento, en Siracusa y en Atenas cuando dominaban los tiranos, ni en Roma bajo los decenviros. No veo cómo pueda darse el nombre de república

cias antiguas o modernas habían dado a conocer sus efectos, de suerte que un comentarista de[28] *El espíritu de las leyes* pudo escribir casi al mismo tiempo de la publicación del *Contrato social*:

> Cuando un gobierno, basándose en la pluralidad de los votos, puede ordenar lo que le place, es un gobierno despótico exactamente igual que aquel en que uno solo manda sin respetar más ley que su propia voluntad.

Veinte años más tarde, Benjamín Constant no podía hablar aún del despotismo de la Convención sin un estremecimiento de horror y de indignación:

> Cuando no se imponen límites a la autoridad representativa, los representantes del pueblo no son ya defensores de la libertad sino candidatos a la tiranía. Ahora bien, una vez constituida la tiranía, ésta puede ser tanto más espantosa cuanto más numerosos son los tiranos...
>
> Una asamblea que no puede ser suprimida ni restringida es, de todos los poderes, el más ciego en sus movimientos y el más imprevisible en sus resultados, incluso para los miembros que la componen. Se precipita en excesos que, a primera vista, parecerían inconcebibles. Una alocada agitación sobre todo; una multiplicidad de leyes sin medida; el deseo de agradar a la parte más apasionada del pueblo cediendo a su presión e incluso tomándole la delantera; el despecho que le inspira la resistencia que encuentra o la censura que sospecha; la mofa del sentimiento nacional y la obstinación en el error; bastante a menudo el espíritu de cuerpo que no da fuerzas más que para usurpar; la alternancia de temeridad e indecisión, de violencia y debilidad, el favoritismo hacia uno y la desconfianza hacia todos; la motivación en sensaciones puramente físicas, tales como el entusiasmo o el pánico; la ausencia de toda responsabilidad moral, y la certeza de escapar por el número al reproche de cobardía o al peligro de la audacia; tales son los vicios de las asambleas cuando no se las mantiene dentro de unos límites que no puedan franquear.[29]

---

al despotismo de la multitud; primero, porque, según vuestra feliz definición, Emiliano, no existe pueblo para mí si no se halla ligado por el vínculo común de la ley. Aparte de esto, esta reunión de hombres es tan tiránica como lo pueda ser un solo hombre, e incluso un tirano tanto más odioso cuanto que no hay nada más terrible que esta bestia feroz que toma la forma y el nombre de pueblo.» Cicerón, *La République*, III, XXIII, trad. fr. Villemain, París 1859, pp. 189-90.

[28] Élie Luzac, de una familia de refugiados protestantes en Holanda, que publicó, en 1764, en Amsterdan, una edición anotada del *Espíritu de las leyes*.

[29] *Cours de Politique constitutionnelle*, ed. de 1836, pp. 16-17.

Otro contemporáneo concluye:

> Durante mucho tiempo hemos dicho que la opinión es la reina del mundo... la opinión cambiante, apasionada y caprichosa es un tirano del que debemos desconfiar tanto como de los demás tiranos.[30]

Más incluso, puesto que ningún déspota puede permitirse el ir tan lejos como los que se amparan en la soberanía popular.

> Cuando la voluntad general lo puede todo, los representantes de esta voluntad general son tanto más temibles cuanto que se declaran instrumentos dóciles de esta pretendida voluntad y tienen en su mano los medios de fuerza o seducción necesarios para asegurarse su manifestación en el sentido que les convenga. Lo que ningún tirano se atrevería a hacer en su propio nombre, *éstos lo legitiman por la amplitud sin límites de la autoridad social.* El aumento de competencias de que tienen necesidad lo solicitan al propietario de esta autoridad, al pueblo, *cuya omnipotencia no tiene otra razón de ser que justificar sus usurpaciones.* Las leyes más injustas, las instituciones más opresivas se hacen obligatorias en cuanto expresión de la voluntad general... El pueblo que lo puede todo es tan peligroso o más que un tirano, o más bien lo cierto es que la tiranía se apodera del derecho otorgado al pueblo. Esta tiranía sólo necesitará proclamar la omnipotencia del pueblo al tiempo que le amenaza y hablar en su nombre al tiempo que le impone silencio[31]

Tales fueron las lecciones de una generación que aprendió la sabiduría en el sufrimiento. Durante un cuarto de siglo, se fueron sucediendo regímenes contradictorios, que en lo único que se parecían era en la obediencia que exigían, en las protestas de celo, de devoción y de entusiasmo que era preciso prodigarles. Se asistió a la degradación de los caracteres por el miedo que trata de esquivar los golpes, la malicia que se esfuerza en dirigirlos hacia otros, la codicia que se abalanza allí donde se han descargado. Las proscripciones fueron la suerte de los espíritus orgullosos, los honores la de los renegados, la seguridad la de nadie.

Daunou, en 1819, elevaba esta protesta contra el terror que se vengaba del terror:

---

[30] Sismondi, *Études sur les constitutions des peuples libres*, ed. de 1836, p. 204.

[31] B. Constant, *Cours de Politique constitutionnelle*, ed. Laboulaye de 1872, pp. 279-280.

> En vano el restablecimiento de las garantías individuales habrá sido el fin de una revolución, pues jamás podrá concederlas mientras dura. La ambición, la codicia, el odio, la venganza, todas las pasiones violentas o destructoras se apoderan de estos movimientos; y si en el prolongado tumulto en que caen y son aplastados alternativamente los vencidos y los vencedores, alguna voz clama por el orden y la seguridad, sus propuestas se declaran pérfidas o intempestivas; las *circunstancias* peligrosas, que sólo unas leyes regulares y eficaces podrían remediar, se convierten en la excusa y en la banal consigna para proclamar cualquier nuevo acto de injusticia y desorden. En vano se multiplicarán los actos arbitrarios por espacio de más de treinta años, hasta el extremo de que no quedará ni un solo ciudadano que no haya sido una o varias veces víctima de ellos: el poder de seguir cometiéndolos continuará siendo periódicamente reclamado en el sagrado nombre del interés público.[32]

La experiencia hace aquí eco a la meditación de Montesquieu:

> No se pueden aplicar grandes castigos, y en consecuencia producir grandes cambios, sin poner en manos de algunos ciudadanos un gran poder... Hay que volver lo más pronto posible al cauce ordinario de gobierno en que las leyes lo protegen todo y no se arman contra nadie.[33]

Vuelta al poder limitado. Lecciones de Inglaterra

Veinticinco años de despotismo y de proscripciones proporcionaron su educación política a los pensadores de la Restauración. La semejanza de situaciones evoca en Benjamín Constant las verdades que ya Locke había percibido:

> Cuando se establece que la soberanía del pueblo es ilimitada, se crea y se lanza al azar *un grado de poder demasiado elevado en sí mismo* y que constituye un mal en cualesquiera manos que se ponga.[34]

He aquí redescubierto el principio de la limitación del Poder.

---

[32] Daunou, *Essai sur les garanties individuelles*, París 1819, pp. 23-24.
[33] *El espíritu de las leyes*, libro XII, cap. XVIII.
[34] B. Constant, *Cours de Politique...*, ed. Laboulaye, 1872, p. 8.

> Confiadlo [el poder sin límites] a uno solo, a varios, a todos; siempre será un mal. Censuraréis a los depositarios de ese poder, y, según las circunstancias, acusaréis alternativamente a la monarquía, a la aristocracia, a la democracia, a los gobiernos mixtos, al sistema representativo. Pero no tendréis razón; *es el grado de fuerza, y no los depositarios de esta fuerza, lo que hay que criticar.* La indignación debe dirigirse al arma y no contra el brazo que la maneja. Hay mazas demasiado pesadas para el brazo del hombre.[35]

Toda la obra del gran escritor liberal es una reiteración de esta misma idea. El problema era aplicarla.

¿Cómo ha surgido la omnipotencia? Destruyendo, en nombre de la *muchedumbre* a la que pretendía representar y que sólo tenía una existencia imaginaria, los *grupos* animados de una vida real y convirtiendo en siervo al derecho, al que el propio poder público estaba antes sometido.

El procedimiento lógico habría sido dejar que se desarrollasen las asociaciones, tanto locales como profesionales, y en restablecer, en condiciones de completa independencia, los procesos de formación y administración del derecho. Pero los titulares del Poder eran reluctantes a abandonar los extraordinarios medios puestos a su disposición por la era revolucionaria e imperial. En 1814, el duque de Angulema encontraba que la Francia repartida en departamentos era mucho más fácil de gobernar que la Francia de las antiguas provincias, «toda ella erizada de libertades».[36] La oposición, en un régimen parlamentario en el que podía acceder al poder, no se preocupaba ya de reducir un patrimonio de autoridad que esperaba poder heredar un día. El impulso social a formar grupos y el espíritu de independencia de los juristas se encontraban debilitados por una larga servidumbre: se aspiraba más bien a beneficiarse del Poder que a prescindir de él. Como más tarde observaría Odilon Barrot:

> Cuanto más se extiende la esfera del Poder, más gente hay que aspira a él. La vida va a donde hay vida, y cuando toda la vitalidad de la nación está concentrada en su gobierno, es natural que todos aspiren a participar de él.[37]

---

[35] *Ibidem.*

[36] Mauras, *Action française* del 15 de mayo de 1930.

[37] Odilon Barrot, *De la centralisation*, París 1861.

Las circunstancias y la tendencia a seguir el camino más fácil conducen todo el principio de limitación del Poder al sistema formal de la separación de poderes. Montesquieu celebró este aspecto de la constitución inglesa en un célebre capítulo de *El espíritu de las leyes*. No era necesario escribir un grueso volumen: bastaba con un solo capítulo para demostrar su gran calidad de intérprete. De este modo penetra en la ciencia política que difundieron los franceses en todo el continente esta doctrina, tan simple y formal, según la cual tiene que haber un ejecutivo, una cámara baja y una cámara alta, con lo que todo quedará resuelto.

Es evidente que la realidad inglesa ejerció una enorme influencia sobre los contemporáneos. Los franceses vieron en Isabel, en Jacobo I, en Carlos I, los constructores de su monarquía absoluta; en la revolución de Inglaterra el modelo de la revolución francesa; en Cromwell, una mezcla de Robespierre y Napoleón. Carlos II era Luis XVIII, Jacobo II Carlos X, y los hombres de la monarquía de Julio creyeron haber dado a Francia un Guillermo III, con aquella estabilidad que Inglaterra había tenido desde 1689. Era, pues, natural, que los franceses vieran al otro lado de la Mancha el modelo de sus instituciones. Pero, más allá de los poderes de gobierno formalmente constituidos, había que considerar también los fundamentos sociales en que hallaban su real consistencia.

El Parlamento inglés contaba entonces con una existencia de casi seis siglos. Pero en realidad había nacido con la monarquía misma, fruto del *colloquium* en que el rey, para obtener los medios con que desarrollar su labor, reunía a los titulares efectivos de las fuerzas sociales y se veía forzosamente obligado a negociar con ellos. A medida que los simples caballeros y la mayor parte de los condados fueron capaces de «ayudarle», él les hizo intervenir. El «rey en Parlamento» tenía la plenitud del Poder en cuanto asistido por las fuerzas sociales; y el Parlamento no tenía necesidad de derechos, por cuanto era el congreso de los poderes existentes en cuanto tales, y frente a los cuales la posición del Poder era la de suplicante.

La importancia social de los pares no había disminuido con el tiempo. Su particular régimen de propiedad aseguraba, a falta del poder militar perdido, un poder financiero constante. En la época de la lana, eran proveedores de esta materia; cuando en el siglo XVIII el aumento de la población hizo que se elevara el precio de los alimentos, fueron

ellos los principales beneficiarios. Lo serán también en el siglo XIX de la revalorización de los terrenos edificables y de la extracción minera, ya que —según el derecho inglés— el dueño del suelo lo es también del subsuelo. Ligados a la tierra, lo están también a los hombres del campo, y la solidez de sus raíces locales es el secreto de su persistencia política.

Incluso los vicios del sistema de designación de los comunes aseguraban la representación automática en el Parlamento de todo lo que destacaba en la sociedad, ya que las fortunas se transformaban en tierras, y éstas, con sus burgos podridos, daban los escaños.

Ambas cámaras eran el órgano de los poderes sociales efectivos. De ahí su fuerza, que no recibían de ninguna constitución, y de ahí también su prudencia. Lo que hacen no es tanto equilibrar el poder como cercarlo. Aunque podrían reprimirlo y colocarse en su lugar, se abstienen de hacerlo impulsadas por una sabiduría cuyo secreto captó perfectamente Lolme: un poder así circunscrito y que atrae todas las miradas es mucho menos peligroso que otro que se formara a su muerte, con todas las ventajas de la sorpresa y todo el atractivo de la novedad. Pero siempre que lo desean, los poderes sociales hacen que el Poder actúe, como se vio ya en 1749 cuando forzaron a Walpole a declarar la guerra.

Así, la «separación de los poderes» que se observa en Inglaterra es en realidad el resultado de un proceso de contención del *imperium* real por los poderes sociales. La institución parlamentaria es la expresión constitucional de fuerzas que se han afirmado contra el Poder, le vigilan, le controlan, le tasan los medios de actuar, y de este modo lo contienen siempre, lo conducen con frecuencia creciente. Tal es la situación en la época de Montesquieu, y también en la de Benjamin Constant. No es objeto de nuestro actual estudio analizar la profunda transformación que luego se produjo.

La separación formal de poderes

La sola exposición de las circunstancias que dieron lugar a la dualidad de poderes en Inglaterra revela lo que la introducción de este sistema en Francia tenía de arbitrario. No hay aquí una confrontación histórica del Poder central con los poderes sociales, sino soledad vic-

toriosa del centralismo, del *imperium*. No hay una dualidad basada en los hechos, sino una dualidad artificial introducida por los artífices de constituciones. El *imperium* que corta en tres partes que corresponden al rey, la cámara baja y la cámara alta.

Pero las costumbres se imponen. Cada parte de la serpiente tiende a regenerar la serpiente entera. El rey se considera heredero de un rey que fue absoluto, y la asamblea de una asamblea que también lo fue. Ambos tienden naturalmente, no a permanecer en el papel que la constitución les ha adjudicado, sino a conquistar el *imperium*, concebido siempre unitariamente. Ni más ni menos que los Augustos y los Césares, entre los que Diocleciano había dividido tan ingeniosamente el imperio, no consideraban cada uno de ellos el territorio que les había sido asignado sino como punto de partida para la ocupación total del imperio.

Sabemos cómo la monarquía, en Francia, fue progresando por sucesivas usurpaciones, y cómo las apelaciones del Parlamento al pueblo causaron al fin la revolución del 48. Las esperanzas que la monarquía de Julio había hecho nacer pueden medirse por los dolorosos acentos de asombro que despertó en Augustin Thierry la súbita caída del régimen. Creían haber construido para siglos, pero sólo fueron ¡dieciocho años! Había triunfado la soberanía popular, el problema de la formación del Poder ya no existía.

Y entonces reapareció el error fundamental de la primera revolución, la ilusión de que un Poder formado sobre la base de un *buen* principio es indefinidamente benéfico. Así Lamartine: «Este poder fuerte, este poder centralizado, peligroso sin duda allí donde el gobierno y el pueblo son dos, deja de serlo cuando el gobierno no es sino la nación en acción.»[38]

Pero la Asamblea Nacional, que honra los manes de Rousseau aclamando la voluntad general como soberana, enciende también una vela a Montesquieu organizando la separación de poderes.

Es el *pons asimorum* de los artífices de constituciones. Pero ¡qué frivolidad! El poder frenará al poder... Sin duda, si cada una de las distintas instituciones es el órgano de una fuerza existente en la sociedad, pero no si todas ellas emanan de la misma fuerza.

Oponer, como hizo la Segunda República, a un presidente elegido por el pueblo una asamblea elegida por el pueblo, es no organizar un

[38] *La France parlamentaire*, t. II, p. 109.

equilibrio de elementos sociales, sino tan sólo instaurar una disputa de hombres investidos por la misma autoridad. A igualdad de derechos, el presidente debe necesariamente prevalecer sobre un cuerpo de voluntades diferentes. Instruidos por la experiencia, los constituyentes de 1875 no se empeñan ya en que el presidente sea nombrado por el pueblo. Pero entonces la cámara, que obtiene sus poderes directamente del soberano, debe prevalecer sobre el presidente y anular sus poderes.

Todo esto había sido ya previsto por Sismondi: «Siempre que se reconoce que todo poder procede del pueblo, aquellos que lo reciban más directamente de él, aquellos cuyos electores son más numerosos, deben creer también que su poder es más legítimo.»[39]

El destino del tercer elemento, de la cámara alta, bajo diferentes constituciones, ilustra las condiciones sociales de existencia política de una institución.

Es digno de notar cómo en Francia el Senado ha solido resistir bien los ataques de la asamblea baja. La razón de ello es que representaba realmente una fuerza social distinta, las pequeñas oligarquías rurales. Más notable aún es que, de las dos cámaras americanas, la que mejor ha conseguido equilibrar al presidente no es la que, como él, es elegida por sufragio universal: si sólo hubiera existido ella, el presidente la habría sometido, como Luis Napoleón hizo con la Asamblea Nacional. Ha sido el Senado el que, durante mucho tiempo, ha representado un contrapeso al poder presidencial; pero también, al estar compuesto, sin tener en cuenta los efectivos de la población, de dos miembros por cada estado, es representativo de existencias locales separadas, de grupos constituidos, de las oligarquías que los manejan; en fin, de algo muy distinto del pueblo.

Se han escrito incontables volúmenes sobre la utilidad de una segunda cámara para moderar los movimientos extremos de la primera. Pero «en este aspecto, escribe Stuart Mill, su utilidad depende completamente del apoyo social con que pueda contar fuera de sí misma. Una asamblea que no tenga por base algún gran poder en el país cuenta muy poco al lado de otra que posea esa base.»[40] Así, la cámara de los lores, que pudo tener en jaque al poder en el siglo XIII

[39] Sismondi, *op. cit.*, p. 305.
[40] Stuart Mill, *Le Gouvernement répresentatif*, trad. Dupont-White, París 1865, p. 277.

y en algunos momentos tenerlo bajo tutela, pudo contener el poder popular sólo mientras los lores representaban un poder social[41] y una sabia política les iba ganando nuevas fuerzas sociales.

Esta asamblea ha ido retrocediendo progresivamente ante los Comunes, y sólo ha podido ser un freno resignándose —en 1911— a no ser ya un obstáculo. En la actualidad, apenas si es algo más que una academia.

La constitución puede establecer excelentes órganos, pero éstos no toman vida y fuerza sino en la medida en que se llenan de la vida y de la fuerza de un poder social que los constituyentes no están en condiciones de crear. Es, pues, simple fantasmagoría desmembrar en órganos distintos un poder que procede de una única fuente, la mayoría del pueblo. Mientras este desmembramiento se mantenga, habrá conflicto, pero será el nefasto conflicto de las ambiciones personales o de cuerpo, no el saludable conflicto de intereses sociales diferentes. Cuando se alcanza este punto, la enormidad de las competencias estatales va de la mano con el debilitamiento y el descrédito de la autoridad. Pero, en fin, como lo único que mantiene separados los poderes es el artificio de los constituyentes, el amor propio de las diferentes variedades de representantes, esos poderes se funden en el órgano que acaba imponiéndose a los demás y cuyo absolutismo nada es ya capaz de limitar.

Así, pues, no se puede limitar el poder por una simple desmembración del *imperium* cuyas partes integrantes serían asignadas a órganos distintos. Esta limitación exige intereses fraccionarios suficientemente asentados, conscientes y armados, para inmovilizar al Poder cuando éste invade su propio terreno, y un derecho lo suficientemente independiente para ser árbitro de los conflictos y no instrumento de la centralización.

La naturaleza de este equilibrio social es una cuestión de gran calado. ¿Pueden construirlo y mantenerlo unos legisladores clarividentes? ¿O no será más bien una situación que se origina en ciertos estadios de la evolución histórica, cuando un platillo ascendente de la balanza se encuentra con el platillo descendente en una posición simétrica que produce la desaparición de todo ulterior movimiento? Es

[41] Ya hemos señalado que la aristocracia campesina se benefició con la creciente demanda de carbón.

lo que ocurre cuando el poder político surge del seno de poderes sociales al principio sin freno. O bien, cuando, frente al poder político declinante, se afirman unos poderes sociales vigorosos.

No abordaremos aquí este problema, que implica el de la autonomía y eficacia de la voluntad humana o, por mejor decir, el de los límites del hombre. Señalemos solamente que la segunda hipótesis explicaría las brillantes apariciones y los largos eclipses de la libertad individual que se muestran al historiador como un fenómeno recurrente.

Se explicaría entonces esta libertad por una cierta impotencia momentánea de los poderes en lucha para imponerse de manera absoluta, impotencia que no puede ser duradera, puesto que estos cuerpos, animados cada uno con su propia vida, se van los unos debilitando y los otros robusteciendo. Y la precariedad de la libertad tomaría el carácter de una fatalidad social, ya que no podría mantenerse ni cuando la familia, el municipio, el señor o el patrón son absolutamente autónomos, ni cuando el Estado es totalmente soberano.

También se explicarían los singulares avatares de la situación del individuo en los siglos XIX y XX: opresión por el Estado tras la destrucción revolucionaria de los contrapoderes; luego la aparición, gracias a un debilitamiento del Poder por su división interna, de nuevas fuerzas sociales, primero capitalistas y más tarde sindicales; y también una cierta tendencia a la opresión manifestada por algunas de estas fuerzas allí donde logran cierta autonomía; y por fin un proceso de reconstitución del Poder y una ofensiva del Estado contra los poderes sociales, que al principio pretende defender al individuo, pero que, impulsada a fondo, acaba lógicamente sometiéndolo.

Reiteremos una vez más que el poder basado en la soberanía del pueblo cuenta con mejores armas para la lucha y el triunfo que cualquier otro poder. Si la soberanía reside en un rey o en una aristocracia, si pertenece a uno solo o a unos cuantos, entonces no se puede extender de manera excesiva sin chocar contra los intereses de la mayoría, y basta con proporcionar a estos intereses un órgano, por más restringidas que sean sus competencias —como las del primitivo tribunado en Roma—, para que las inmensas fuerzas que se expresan por este medio vayan dilatando poco a poco el órgano en cuestión, exactamente igual que un ejército muy superior en número, si se le proporciona una cabeza de puente, la ampliará necesariamente. Mientras que, por

el contrario, un órgano de resistencia concedido a una minoría contra el poder de la multitud no puede menos de atrofiarse progresivamente, lo mismo que se reduce progresivamente una cabeza de puente que no encuentra apoyo en un ejército muy inferior en número.[42]

De modo que el Poder sólo despierta resistencias lo suficientemente fuertes como para limitarlo si es de carácter minoritario. Mientras que si es de carácter mayoritario, puede llegar hasta el absolutismo, cuyo reino sólo revela el engaño de su principio y que, llamándose pueblo, no es otra cosa que Poder.

[42] «Cuando la democracia es el poder supremo, dice Stuart Mill, no hay un solo individuo o un pequeño número lo bastante fuerte como para sostener las opiniones disidentes y los intereses amenazados o lesionados.» *Op. cit.*, trad. Dupont-Whit. París, 1863, p. 277.

CAPÍTULO XVI

PODER Y DERECHO

No importa que el Poder no encuentre en la sociedad otras fuerzas concretas capaces de contenerlo, siempre que él se detenga espontánea y respetuosamente ante el poder abstracto del derecho. En lugar de chocar con unos contrapoderes materiales de naturaleza egoísta, que lo mismo pueden dificultar su acción bienhechora que impedir el despliegue de su actividad nociva; en una palabra, en lugar de un proceso mecánico, la idea de la limitación por el derecho sugiere un proceso espiritual. Se trata de un rechazo general que los dirigentes suscitan en toda la nación, de una turbación en las conciencias, o acaso, finalmente, de la puesta en marcha contra ellos de un mecanismo judicial que les condene sin consideración a su alta posición.

La supremacía del derecho debe ser la gran idea central de toda ciencia política. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta idea supone y necesita la existencia de un derecho anterior al Estado y mentor del mismo. Pues si el derecho es algo que el Poder elabora, ¿cómo podría jamás ser para él un obstáculo, una guía o un juez?

Ahora bien, las mismas pasiones y las mismas ideas que condujeron a la destrucción de las fuerzas sociales son también las responsables de la pérdida de autoridad del derecho.

Vamos a seguir este proceso hasta sus últimas consecuencias, conscientes por lo demás de que existe un difuso sentimiento sobre la trascendencia del derecho que anima a los espíritus y que facilita la restauración de su independencia.

¿Es el derecho una simple creación de la autoridad?

La sabiduría popular, repitiendo inconscientemente a los teólogos medievales, exige a quienes gobiernan la sociedad que sean justos.

Pero, ¿qué es la justicia? Según las *Instituciones* de Justiniano, la justicia es «la inquebrantable y permanente voluntad de dar a cada uno lo suyo». Nada más claro: cada uno tiene sus derechos, lo que llamamos derechos subjetivos, que se sitúan y se concilian en un derecho objetivo, elaboración de una norma moral que se impone a todos, que el Poder debe respetar y hacer respetar.

Lleva razón Duguit cuando afirma que «el fin del poder público es realizar el derecho». No importa el origen del Poder, pues queda legitimado cuando se ejerce conforme al derecho.[1]

Pero ¿qué es el derecho? Preguntémoselo a los juristas. La mayoría responden que el derecho es el conjunto o resultado de las normas de conducta dictadas por la autoridad competente. «De tal modo, añade uno de ellos, que lo que es conforme a la ley es bueno, mientras que lo que se aparte de ella es malo.»[2] «El arte de distinguir lo justo de lo injusto, precisa otro, se confunde con el arte de conocer y aplicar la ley.»[3]

---

[1] «Puesto que el poder político es una realidad de hecho, los hombres comprendieron, desde el momento en que tuvieron la noción del derecho, que las órdenes de ese poder sólo son legítimas cuando se ajustan a derecho, y que el empleo de la coacción material por el poder político sólo es legítimo si se dirige a asegurar la sanción del derecho... Nadie tiene derecho a mandar a los otros: ni un emperador, ni un rey, ni un parlamento, ni una mayoría popular pueden imponer su voluntad como tal; sus actos no pueden imponerse a los gobernados si no son conformes al derecho. Por lo tanto, la cuestión a menudo discutida de saber cuál es el fin del Estado, o más exactamente del poder político, se resuelve de la manera siguiente: el poder político tiene como fin realizar el derecho; está obligado por este derecho a hacer cuanto pueda para asegurar el reino del derecho. El Estado se basa en la fuerza; pero esta fuerza sólo es legítima cuando se ejerce conforme al derecho... Las fórmulas han variado a lo largo de los siglos; el fondo es siempre el mismo. Desde el siglo X, bajo la influencia de la Iglesia, esta idea de que Dios ha instituido a los príncipes para hacer reinar el derecho y la justicia ha venido penetrando profundamente en los espíritus. Luchaire ha demostrado de manera luminosa que el poder de la monarquía capeta se apoyaba fundamentalmente en la creencia de que Dios ha instituido a los reyes para que sean ellos los que hagan justicia a los hombres y, sobre todo, hagan que reine la paz, que es el primero y más esencial de todos sus deberes.» Léon Duguit, *Traité de Droit constitutionnel*, t. I, París 1921, pp. 518-519.

[2] Marcadé.

[3] Demolombe. Citas tomadas de H. Lévy-Ullmann, *Éléments d'introduction générale à l'étude des Sciences juridiques*, I, «La définition du Droit», París 1917.

Esto significa caer en un círculo vicioso. La autoridad política debe ser justa, es decir obrar conforme a derecho. Pero el derecho, se nos dice, no es más que el conjunto de normas dictadas por esa autoridad. La autoridad que hace las leyes sería siempre, y por definición, justa.

Puro sofisma. Pero tiene que ser muy difícil de evitar, cuando el propio Kant llega a esta justificación indefinida del Poder. Como escribe en la *Metafísica de las costumbres:*

> No hay contra el supremo legislador del Estado ninguna resistencia legítima por parte del pueblo, puesto que no hay estado jurídico posible sino gracias a la sumisión de todos a la voluntad legislativa. No se puede, pues, admitir en modo alguno el derecho de sedición, y menos aún el de rebelión...
>
> El deber que tiene el pueblo de soportar el abuso del poder supremo, aun cuando parezca insoportable, se basa en el hecho de que no se debe considerar jamás la resistencia a la legislación soberana sino como ilegal, e incluso como subvertidora de toda la constitución legal. Porque, para que el pueblo estuviera autorizado a la resistencia, haría falta previamente la existencia de una ley pública que lo permitiese; es decir, sería preciso que la legislación soberana contuviese una disposición por la cual dejase de ser soberana.[4]

La lógica del razonamiento es impecable. Sólo la ley hace el derecho. Por consiguiente, todo lo que es ley es derecho, y no hay derecho contra la ley. De ahí que sea una ilusión buscar en el derecho un baluarte contra el Poder. Como dicen los juristas, el derecho es «positivo».

> La verdadera esencia de la regla de derecho [*rule of law*], precisa un maestro contemporáneo, radica en que es sancionada por medio de la coerción inmediata, es decir, por medios humanos. El derecho supone, pues, necesariamente una autoridad pública capaz de forzar a los individuos a respetar las normas que dicta. Por eso es manifiesto que no puede conceptuarse como derecho más que el derecho positivo.[5]

Del poder legislativo ilimitado

Ante estas autoridades, ¿debemos renunciar a la ilusión de un derecho capaz de contener al Poder, de reconocer en ese derecho simple-

---

[4] *Métaphysique des moeurs*, trad. fr. Barni, París 1853, primera parte, XLVI.

[5] Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, París 1920, p. 57, nota 6.

mente una creación del Estado, impotente contra su autor? ¿Acaso no nos ha mostrado la historia[6] un derecho de una dignidad muy distinta, basado en la ley divina y en la costumbre? ¿Y no testimonia el sentimiento, incluso en nuestro tiempo, que no todo lo que es ley es derecho? Veamos, pues, más bien, cómo se ha introducido la aberración de la que acabamos de citar tantos testimonios, cómo se ha producido el sometimiento del derecho.

Nos encontramos en el punto de convergencia de errores de muy diferente procedencia. Error de Hobbes, ilusiones de Rousseau y de Kant, y sobre todo las graves transgresiones al sentido común de la escuela hedonista y utilitarista, de aquellos espíritus mediocres, aunque muy influyentes, que fueron Helvetius, Bentham, Destutt de Tracy.

Sabemos que Hobbes veía en el Poder el único autor y mantenedor del orden entre los hombres. Con anterioridad a ese poder y en ausencia del mismo, no hay más que el choque brutal de los apetitos. Así, «cuando se instaura una república hay leyes, y no antes», y

> la ley civil es para cada sujeto el conjunto de reglas que el Estado, verbalmente, por escrito o por medio de cualquier otra indicación suficiente de su voluntad, le da a conocer, con el fin de que se sirva de ellas para discernir el bien y el mal, es decir lo que es contrario a la norma.[7]

¡Cuánto se parece esta definición a la de ciertos juristas modernos! ¿Qué es lo que se desprende de estos principios?

> El soberano de una república, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles, pues teniendo el poder de hacer y deshacer las leyes, puede cuando le plazca dispensarse de esta sujeción derogando las leyes que le molestan y haciendo otras nuevas.[8]

Hobbes, en cualquier caso, ha previsto y deseado las consecuencias del principio por él propuesto. Le plugo imaginar un poder total, trazando su horrible semblanza con fanatismo de lógico: dueño de todas las propiedades, censor de todas las opiniones, sin que se le pueda reprochar nada, haga lo que haga, puesto que es el único juez del bien social, y el bien moral se reduce al bien social.

---

[6] Véase cap. XI.
[7] Hobbes, *Leviathan*, 2.ª parte, cap. XXVI, p. 137 de la edición primera de 1651.
[8] *Idem*, pp. 137-138.

Totalmente distintos son los casos de Rousseau y Kant. Ambos se cuidan mucho de confiar este Poder legislativo ilimitado a un monarca o a una asamblea. Es un Poder que sólo puede pertenecer al pueblo en su conjunto y, con esta condición, les parece que no ofrece peligro. Porque, razona Kant, «cuando alguien decide alguna cosa respecto a otro, siempre es posible que le haga alguna injusticia; pero ninguna injusticia es posible en lo que decide respecto a él mismo, pues *volenti non fit injuria.*»[9]

De este razonamiento, que en estricta lógica sería admisible si todos cuantos están sujetos a las leyes sin excepción dieran efectivamente su consentimiento deliberado a cada una de ellas, se deduce, a través de numerosas falacias, la justicia esencial de la autoridad legislativa.

Ante todo, está la ficción de que el pueblo en su conjunto, que se supone se pronuncia deliberadamente, no puede tomar una decisión injusta hacia algunos individuos. Ficción, además, de que un pueblo como tal formule una voluntad deliberada. ¿Acaso no se ha visto al pueblo americano, que había votado en bloque la Prohibición, desmentir su voto con su conducta diaria? Ficción, finalmente, y de importancia capital, de que el pueblo sea consultado sobre cada ley. Eso no ocurre más que en Suiza, y sólo respecto a algunas leyes.

El poder legislativo ilimitado de que Rousseau y Kant han dotado a la sociedad entera debía inevitablemente, como dice Benjamin Constant, «pasar a la mayoría, de la mayoría a las manos de algunos hombres, y a menudo a una sola mano...»[10]

El disgusto que podía engendrar esta idea quedaba, sin embargo, inhibido por la idea de sociedad propia de Rousseau, de Kant y de su tiempo. Estos grandes pensadores no veían en todo el conjunto social otra realidad que el hombre; proclamaban, en términos de admirable altura, su dignidad y los derechos que posee en cuanto hombre. Pero no acertaron a ver con plena claridad que estos derechos pueden entrar en conflicto con el poder legislativo ilimitado, aunque no se puede dudar de que habrían optado por esos derechos en contra del Poder. El punto de vista de Rousseau resultaba bastante claro por su

[9] *Op. cit.*

[10] B. Constant, «De la Souveraineté du Peuple», en el *Cours de Politique constitutionnelle,* ed. Laboulaye, Paris 1872, t. II, p. 9.

defensa del *liberum veto.* En el siglo XIX es cierto en general que la separación, necesariamente provisional, entre el ejecutivo y el legislativo, y sobre todo las concepciones individualistas reinantes por doquier, preservaban contra las posibles consecuencias de una concepción monstruosa del poder legislativo. Lo cierto es que las declaraciones de derechos han representado el papel de un derecho colocado por encima de la ley.

Error hedonista y utilitario

Más grave es el error hedonista y utilitario.

Este error es el fruto extremo de la crisis racionalista. No existe el bien en sí, sino que, como dice Helvetius, «los distintos pueblos, en todos los tiempos y países, han dado el nombre de acciones virtuosas únicamente a las que eran, o al menos así lo creían, útiles a la gente.»

Pero, claro está, a menudo se equivocaron sobre lo que era útil, a pesar de la ayuda que podían prestarles la nueva ciencia de la utilidad y la doctrina de Bentham sobre «el mayor bienestar para el mayor número» (Bentham).

Lo primero que había que hacer era desvanecer enteramente el «antiguo prejuicio» de una moral «dada» y necesaria por sí misma:

> Es un error muy antiguo y muy absurdo, dice Destutt de Tracy, creer que los principios de la moral están como infusos en nuestras cabezas y que son los mismos para todos, y según este sueño, suponerles no sé qué origen celeste... Reconozcamos que la moral es una ciencia que nosotros construimos como todas las demás, y no es más que el conocimiento de los efectos de nuestras inclinaciones y de nuestros sentimientos sobre nuestra felicidad... De todas las ciencias, es siempre la última en alcanzar la perfección, siempre la menos desarrollada, siempre aquella sobre la cual se dan las más variadas opiniones. Así, si nos fijamos, nuestros principios morales están tan lejos de ser uniformes, que existen a este respecto tantas maneras de ver y de sentir como individuos; que es esta diversidad la que determina la de los caracteres y que, sin que nos demos cuenta, cada hombre tiene su propio sistema moral, o más bien una masa confusa de ideas inconexas que apenas merece el nombre de sistema, aunque pase por tal.»[11]

---

[11] Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, t. IV, pp. 456-459.

El lector tal vez se encoja de hombros considerando que Tracy no es un pensador de primer orden ni ha ejercido una gran influencia directa. Es posible, pero describe a la perfección la dispersión de las creencias y los sentimientos que produjo el impacto racionalista. El bien y el mal, lo justo y lo injusto se convirtieron en materia opinable.

Al consolidarse estas opiniones, se traducirán en leyes, y estas leyes harán el derecho, harán que esto sea justo y aquello injusto. Nuestro autor no ignora que esta situación implicará un gran desorden. Y por ello propone confiar al «legislador, que conoce todos los aspectos de la moral según un orden metódico y mediante rigurosas deducciones», la tarea de dictar los preceptos morales prácticos, cuyos motivos es imposible explicar en detalle. ¿Cómo se consigue que los hombres los acaten? «Los más poderosos de todos los instrumentos morales, junto a los cuales los demás son casi nulos, son las leyes represivas y su perfecta y entera ejecución.»[12]

Se plantea aquí el problema en términos modernos. Cuando el derecho no es ya algo intangible en sus partes esenciales, sostenido por creencias comunes a toda la sociedad; cuando el derecho, incluso en sus aspectos morales más fundamentales, es indefinidamente modificable a gusto del legislador, no queda otra salida que o bien su proliferación monstruosa e incoherente al hilo de los intereses y opiniones, o bien su construcción sistemática por un jefe que sabe lo que quiere y que obligará con todo rigor a la sociedad a plegarse a las conductas que él considere necesario prescribir.

Este dilema es la consecuencia ineluctable de dos hechos relacionados entre sí: un libre examen sin freno y sin método respecto a las ideas más fundamentes, y el poder legislativo ilimitado.

El derecho, por encima del Poder

Digamos sin ambages que la ola ascendente de las leyes modernas no crea derecho. Estas leyes son la traducción de la presión de los intereses, de la fantasía de las opiniones, de la violencia de las pasiones. Grotescas en su desorden por cuanto son fruto de un Poder cada vez más extenso, pero al mismo tiempo cada vez más débil por el

[12] *Idem*, p. 454.

choque recíproco de las pasiones. Odiosas en su orden inicuo cuando emanan de un Poder concentrado en una mano brutal. No merecen ni obtienen más respeto que el que la coacción les proporciona. Son antisociales, porque todas se basan en una concepción falsa y mortal de la sociedad.

No es cierto que el orden de la sociedad deba ser obra exclusivamente del Poder. La parte principal de ese orden corre a cargo de las creencias y costumbres. Ni unas ni otras deben ser cuestionadas a cada paso, ya que su relativa estabilidad es condición esencial de la felicidad social. La necesaria cohesión de la sociedad no la puede proporcionar sólo el Poder. Debe darse una profunda comunidad de sentimientos enraizados en una fe común que se traduzca en una moral incontestada que fundamente un derecho inviolable.

Todo esto está fuera del alcance del Poder. Cuando se disuelve esta comunidad de sentimientos, cuando el derecho se entrega a la arbitrariedad legislativa, entonces el Poder no sólo puede sino que tiene que extenderse. Tiene que restablecer la cohesión comprometida sirviéndose de una intervención continua y general.

Así se explica la extensión del Poder en la época de debilitamiento de la fe católica. Y se explica también su ulterior avance debido a la quiebra de los principios individualistas de 1789, dique menos sólido pero todavía valioso.

Los juristas católicos fueron los primeros que, en Francia, recordaron que existe un derecho en sí que las leyes tienen la función de expresar.[13] Una verdad que para Montesquieu era evidente,[14] pero que en nuestra época resulta escandalosa desde el momento en que se tiene la convicción de que las instituciones más fundamentales y los

[13] «La ley, considerada como medio de disciplina social, no vale más que la fuerza cuando ella misma no es sino la expresión de la fuerza, pues también ella tiene sus leyes, fuera de las cuales no vale más que los peligros que está destinada a conjurar... Ellas [las leyes que se imponen a las leyes] forman el derecho, en el sentido más elevado que el pensamiento pueda concebir: el ideal que traza e ilumina el camino por el que debe ir el legislador... La ley no es el derecho, no es más que su manifestación accidental, su expresión temporal o local, su instrumento en cierto modo.» Ch. Beudant, *Le Droit individuel et l'État*, pp. 12 y 13.

[14] «Antes de que existieran leyes positivas había relaciones de justicia.. Decir que sólo es justo o injusto lo que establecen o prohíben las leyes positivas es como decir que antes de que se trace el círculo los rayos no son iguales.» *El espíritu de las leyes*, lib. I, cap. I.

principios más primordiales son indefinidamente alterables según la voluntad o la opinión dominantes en cada momento.

En medio de un coro de protestas enunciaba Duguit la verdadera doctrina del derecho y su función política:

> Poco importa la idea que se tenga del Estado...; hay que afirmar enérgica e incansablemente que la actividad del Estado en todas sus manifestaciones está limitada por un derecho superior a él; que hay cosas que no puede hacer y otras que es preciso que haga; que esta limitación no se impone solo a este o aquel órgano, sino al Estado en cuanto tal... Lo esencial es comprender y afirmar, con indefectible energía, que hay una regla de derecho superior al poder público, una regla que le limita y fija sus deberes.[15]

Una época de derecho cambiante

Esta concepción se impone a la mente tan pronto como es formulada. Por lo demás, sólo ella puede dar un sentido a lo que de otro modo no es más que un juego de palabras: cuando se habla, como suele hacerse, de instaurar el reino del derecho entre las naciones, ¿qué es lo que esto puede significar, si cada pueblo pretende tener un derecho ilimitado a decidir lo que tiene que hacer?

Pero por más cierta que sea la idea de la regla de derecho que se impone al Poder, su puesta en práctica presenta en nuestro tiempo grandes dificultades. Porque si se admite el principio de que la ley debe ser conforme al derecho, ¿quién impedirá que el Poder que presenta la ley, al tiempo que su grupo moviliza la opinión pública para que sea aprobada, pretenda que es expresión, manifestación y realización del derecho? Y si yo la considero inicua, se me dirá solamente que mi concepción del derecho es falsa o, peor todavía, caduca, ya que el derecho, como la moral que le sostiene, es cambiante. Ambos experimentan un continuo progreso, nada en ellos es definitivo.

El genio de nuestro tiempo halla instintivamente el quite al principio de la supremacía del derecho. No sólo acepta el principio, sino que lo reclama. El atentado a los derechos individuales proclamados como sagrados en 1789, los privilegios que se conceden a ciertos gru-

[15] Duguit. *Traité de Droit constitutionnel*, t. III, p. 542.

pos, o la discriminación de que otros son objeto, el carácter de incertidumbre impreso a todos los intereses, su incondicional entrega al Poder, todo esto se explica, se justifica, se encomia como si reflejara una concepción cada vez más progresista y elevada del derecho.

Y ¿qué se puede responder? Porque ¿en qué consiste ese derecho que se opone al derecho cambiante? Ha perdido las dos raíces que en otro tiempo le daban solidez: en sus aspectos esenciales, la fe en una ley divina; en el resto, el respeto a las prácticas ancestrales. La segunda raíz no podía menos de ser extirpada en un tiempo de rápidas transformaciones. Pero ¿la primera?

El hombre moderno, sin un superior, sin antepasados, sin creencias y sin costumbres, se halla completamente desarmado ante las espléndidas perspectivas que se le abren para mejorar su situación, para alcanzar un mayor desarrollo social a través de una legislación que, si bien choca con un derecho ya superado, está inspirada en un derecho mejor.

Es, pues, completamente inútil buscar la defensa de un derecho incierto en un sentimiento público titubeante. Sigue siendo muy vivo este sentimiento del derecho, pero sólo la más cruda violencia hace que se rebele suficientemente; no reacciona, ni tiene medios para reaccionar, ante una invasión solapada y cotidiana.

El recurso contra la ley

Para asegurar de manera efectiva la supremacía del derecho, lo primero que hay que hacer es formular expresamente las reglas supremas, instituir luego una autoridad concreta y confrontar las leyes con el derecho, rechazando las que no encajen en él.

Tal es el sistema que el jurista americano Marshall propuso en 1803 a los Estados Unidos. Contra la ley que vulnera los derechos que le garantiza la Constitución, el ciudadano recurre a la justicia, y la instancia última, la Corte Suprema, puede invalidar las consecuencias de esa ley respecto al demandante, de modo que la ley deja de ser aplicable y se convierte en letra muerta.

En esta institución los americanos han encontrado el baluarte de su libertad, el dique contra las intromisiones del Poder. Ella ha sido la que ha impedido que las pasiones, a cuyo juego la constitución de-

mocrática entregaba el poder legislativo, usaran este poder contra tal o cual categoría de ciudadanos.

Se ha propuesto trasplantar esta institución a Francia y tomar como regla fundamental e inviolable la Declaración de derechos de 1789. Los tribunales, y en última instancia un tribunal supremo, decidirían entre el impaciente legislador y el ciudadano lesionado.

El proyecto restablecería ciertamente las verdaderas intenciones de la Asamblea Constituyente. Se ridiculiza el hecho de que inscribiera «principios inmortales» en el frontispicio del edificio legislativo que el régimen moderno iba a edificar. Aquí, como ocurre con frecuencia, lo necio es el escepticismo y lo sabio el entusiasmo. Puesto que se entregaba a unos hombres el inmenso poder de hacer la ley, se imponía trazarles un marco preciso que orientara y contuviera su actividad. La Declaración era, en cierto modo, el sucedáneo de la ley divina, aunque mucho menos eficaz.

¿Se puede hoy dar esta eficacia trasplantando una institución americana? Ésta sólo pudo desarrollarse como fruto natural de costumbres judiciales que los inmigrantes habían traído consigo de Inglaterra, y que no tienen, o no lo tienen ya desde hace mucho tiempo, equivalente en el continente.

Si el juez en América puede frenar al legislador que invade el terreno de la libertad particular, es porque en Inglaterra el juez podía ya oponerse al agente del Poder que invadía ese terreno.

Existía un freno judicial sobre el poder ejecutivo. Era, pues, lógico que, al adquirir el poder legislativo tan enorme impulso, se añadiera como complemento un freno sobre la propia actividad legislativa. Pues ¿de qué le servía al ciudadano estar defendido por el juez contra un agente del Poder que actuara sin autorización legal, si, como ocurre en nuestro tiempo, éste puede volver al día siguiente armado de la correspondiente ley? Este es el peligro al que hace frente la Corte Suprema. Y, como veremos, la innovación de 1803 se halla en línea con una anterior concepción del papel del juez y de todo el poder judicial que, desgraciadamente, le es ajena a Francia.

Cuando el juez frena al agente del Poder

El siglo XVIII concibió hacia las libertades inglesas una admiración que se ha transmitido hasta nuestros días. Pero sería erróneo pensar que

su principio radicaba en el régimen parlamentario, siendo así que su verdadera base era el régimen judicial.

Cuando el agente del Poder viene a detener a un hombre en su domicilio privado, para forzarle a hacer algo o impedir que lo haga, se ve asistido por todo un aparato de coacción al que un individuo solo es incapaz de oponer resistencia. Si este individuo queda abandonado a sí mismo, es esclavo del Poder; pero deja de serlo cuando un contrapoder puede detener el brazo dominador. Tal fue el papel de los tribunos en la antigua Roma, y la plebe consideró su institución como el comienzo de su emancipación. Esta misión la tiene encomendada el juez en Inglaterra y, por imitación, en los Estados Unidos.

En todo país civilizado, la función judicial consiste en castigar al criminal y en reparar el daño civil causado por un ciudadano a los derechos de otro. Como consecuencia lógica, esta función implica la posibilidad de adoptar las medidas preventivas necesarias para evitar el hecho delictivo.

Ahora bien, en los llamados países anglosajones, estos derechos de la justicia no se limitan a los actos de un sujeto privado respecto a otro sujeto también privado, sino que también se extienden a los actos de un agente del Poder en relación con un sujeto cualquiera.

> Un secretario de Estado, dice Dicey, está sometido a la ley ordinaria del reino, *tanto en su conducta oficial* como en su vida privada. Si, en un acceso de cólera, el secretario de Estado de interior pasara a mayores contra el líder de la oposición o *le hiciera arrestar porque juzga que la libertad de su adversario político es peligrosa para el Estado,* este ministro se expondrá en ambos casos a los procedimientos y a las penas establecidas por la ley para el caso de actos de violencia. El hecho de que la detención de un político influyente, cuyos discursos pueden incitar al desorden, sea un acto estrictamente administrativo no excusaría ni al ministro ni a los agentes de policía que hubieren obedecido sus órdenes.[16]

Este ejemplo hace resaltar la diferencia esencial entre la sociedad británica y la sociedad continental, y visualiza el verdadero fundamento de la libertad inglesa. Este fundamento no está allí donde se le ha buscado, en la forma política que en vano se ha copiado, sino más bien en la concepción del derecho.

[16] A.V. Dicey, *op. cit.*, p. 247.

El pensamiento político en Francia sitúa al Poder por encima del derecho ordinario. De este modo divide a los miembros de la comunidad en dos clases netamente diferenciadas. Todo lo que está del lado del Estado puede proceder contra todo lo que está del lado del pueblo sin incurrir en responsabilidad ante los tribunales ordinarios. Estos no pueden impedir, ni reparar, ni castigar nada.

> Por el contrario, en Inglaterra, la idea de igualdad ante la ley o de sumisión universal de todas las clases a una ley única aplicada por los tribunales ordinarios se ha llevado hasta sus últimas consecuencias. Entre los ingleses, todos los funcionarios, desde el primer ministro hasta los agentes de policía y los recaudadores de impuestos, están sometidos a la misma responsabilidad que otro cualquier ciudadano por todo acto realizado sin justificación legal. Abundan los informes sobre casos de funcionarios que fueron llevados ante los tribunales y castigados o condenados por daños y perjuicios por actos cometidos en el ejercicio de sus funciones y abusando de los poderes que la ley les confería. Un gobernador colonial, un secretario de Estado, un oficial y todos los funcionarios subalternos, aun cuando obedezcan a las órdenes de sus superiores jerárquicos, son responsables de todos los actos que la ley no les autoriza a realizar, exactamente igual que cualquier simple ciudadano que no ejerce funciones oficiales.[17]

La eficacia de estas garantías radica no tanto en las sanciones que comportan cuanto en el estado de espíritu que fomentan. El subalterno, que puede ser castigado por la ejecución de un acto que le ha sido ordenado, reflexiona antes de ejecutarlo, y las nociones elementales del derecho común le sirven naturalmente de vara de medir. Todo lo que de él se aparta le parece sospechoso. En cuanto al superior, la amenaza judicial le recuerda sin cesar que es un ciudadano como los demás. Estas consecuencias no se producen cuando, como ocurre en Francia, se le concede al ciudadano, como un favor, la posibilidad de recurrir contra el abuso de poder, recurso que no afecta personalmente a quienes lo han cometido.

---

[17] *Idem*, p. 172.

De la autoridad del juez

La Revolución francesa se empeñó en destruir esta preciosa garantía de la libertad que confiere la intervención del juez contra los actos del Poder. Ninguno de los regímenes sucesivos la han permitido renacer.

Hoy apenas podemos apreciar su valor, pues nos parece completamente natural la idea de que basta una ley para armar al agente del Poder. Es cierto que en Estados Unidos el juez puede incluso paralizar la ley, pero no puede hacer lo mismo en Inglaterra.

Que la institución capaz de paralizar la voluntad ejecutiva (si bien doblegándose a la voluntad legislativa) haya podido ser inmensamente eficaz, lo reconocerá cualquiera que recuerde que el poder legislativo ha sido durante mucho tiempo nulo o muy débil, que se entendía por ley un derecho inmutable y que había general coincidencia acerca de esta inmutabilidad: *nolumus leges Angliae mutari.*

Sin embargo, este código de derechos se desarrolló, aunque de manera imperceptible, por medio de decisiones sobre casos particulares, decisiones que, ante la necesidad de decidir sobre casos cada vez más distintos, armonizaban y evocaban los precedentes.

Ciencia ésta difícil y ruda por las ficciones a que había que recurrir y por la jerga normanda de que estaba salpicada, con el resultado de que el derecho era en cierto modo patrimonio de quienes ejercían esta especie de magisterio sagrado.

De este modo se formó un derecho que en modo alguno se inspiraba en las necesidades propias del Poder, sino que respondía solamente a las del cuerpo social. De sus arcanos surgieron los que en Inglaterra se denominan los principios de la constitución,[18] y que no son otra cosa que una «generalización de los derechos que los tribunales garantizan a los individuos».[19]

Los jueces ingleses, que forman un mundo aparte y ejercen con gravedad una función solemne y en cierta manera misteriosa, han acumulado a lo largo de los siglos un prestigio y una autoridad moral que explican el respeto del Parlamento por lo que justamente se

---

[18] «En Inglaterra, afirma Dicey, lo que se entiende por principios de la constitución son inducciones o generalizaciones basadas en decisiones particulares realizadas por los tribunales en lo referente a los derechos de determinados individuos.» *Op. cit.*, p. 176.

[19] *Idem*, p. 179.

ha podido llamar la legislación judicial. El Parlamento, «que todo lo puede», ha observado una gran circunspección en relación con el derecho así construido: «del grado de independencia y de autoridad conferida a los tribunales dependen, se decía, el espíritu y el fundamento de nuestras instituciones».[20]

Y las mismas razones explican por qué este prestigio, heredado por los tribunales norteamericanos, ha llevado a confiarles un derecho de control sobre las propias leyes. Hay que reconocer, sin embargo, que la moderna avalancha legislativa no ha respetado en Inglaterra el edificio del derecho antiguo. Y en Estados Unidos, el Poder se ha rebelado contra el obstáculo que para su expansión representaba la Corte Suprema, a la que se le ha reprochado no estar a la altura de los tiempos.

Una vez establecido el conflicto con el Poder, en un terreno favorable a éste y difícil para la Corte Suprema, ésta ha terminado chocando contra el sentimiento popular y, tras una victoria pírrica, ha tenido que plegar velas, hasta el punto de que se haya podido hablar de su ocaso.

El hecho es que el sentimiento moderno, que ve las cosas con una simplicidad decepcionante, no puede soportar que la *opinión* de unos cuantos hombres paralice por sí sola lo que sugiere la *opinión* de toda la sociedad. Es ésta, se piensa, una ofensa al principio de la soberanía popular.

La razón por la que en Francia la ley ha sido sustraída a todo control e incluso a toda interpretación judicial es, dice justamente Gény,

> el sentimiento instintivo y vago, pero profundamente enraizado en el espíritu francés, de que debilitando, incluso por medio de simples decisiones concretas y de autoridad relativa, ciertas disposiciones legales, nuestros magistrados llegarían de hecho a mantener en jaque el poder supremo del legislador, y de que así el poder judicial sería, aun cumpliendo estrictamente su misión, superior al legislativo, en el que los modernos quieren mantener exclusivamente la soberanía.[21]

El poder legislativo, considerado como expresión de todos, o mejor aún del Todo, ejerce una soberanía total. ¿Quién se atreverá a ponerle trabas?

---

[20] *Idem*, p. 203.

[21] François Gény, *Science et Technique en droit privé positif*, 4 vols., 1914-1924, tomo IV, p. 93.

Desde el momento en que el problema se plantea en términos de opinión de algunos contra la opinión de todos, la respuesta no ofrece dudas. Pero el hecho es que, ni de un lado ni de otro, se trata precisamente de *opiniones*. Por un lado, se tiene una emoción momentánea que unos métodos de agitación cada vez más perfeccionados permiten a un gobierno o a un partido crear con gran facilidad. Por otro, están unas verdades jurídicas cuyo respeto se impone de manera absoluta. Es claro que el menor desliz puede desacreditar gravemente a los guardianes de esas verdades.[22] Pero no por ello pierden su carácter de necesidad.

¿Afecta el movimiento de las ideas a las bases del derecho?

Pero las verdades a defender tienen que ser verdades eternas. El error de la Corte Suprema americana ha consistido en defender contra la oportunidad política unos principios que también adolecían de ese oportunismo.

Los autores de la Constitución eran propietarios independientes y legislaban para propietarios independientes. Cuando ocurrió el conflicto que provocó el eclipse de la Corte Suprema, el Poder estaba apoyado por la masa de proletarios que soportaban las consecuencias de una concepción monstruosamente deformada del derecho de propiedad. La Corte vio su autoridad temporalmente disminuida por haberse situado en el terreno de las verdades perecederas.

Cuando se dice que el derecho, el derecho fundamental, debe seguir el movimiento de las ideas, se comete un error análogo. Lo que así se bautiza de manera tan altisonante no es en realidad sino el puro juego de los intereses. Las clases, los grupos sociales van cambiando de composición, de fuerza relativa. Y es preciso que el derecho se adapte a esos cambios.

Pero hay en él también una parte inalterable, y no veo que nuestra humanidad sea capaz de un flujo, de una efervescencia de ideas siempre nuevas. Por el contrario, las ideas son raros oasis en el desierto

[22] Así, en Estados Unidos ciertas resistencias inoportunas de la Corte Suprema a ciertas leyes sociales.

del pensamiento humano que, una vez descubiertos, son para siempre preciosos, aunque la estupidez y la ignorancia permitan que se cubran de arena. ¿Dónde está esa vuestra corriente que me permita apagar la sed? ¡Espejismos! Es preciso volver a Aristóteles, a Santo Tomás, a Montesquieu. Aquí está la sustancia, y nada en ella es inactual.

Cómo el derecho se convierte en jungla

Tal vez el error capital de nuestra época sea pensar que todo puede cuestionarse. Ninguna sociedad, dice Comte, puede subsistir sin el respeto unánime a ciertas ideas fundamentales sustraídas a la discusión. Y

> la verdadera libertad no puede consistir sino en una sumisión racional a la única preponderancia convenientemente comprobada de las leyes fundamentales de la naturaleza, al abrigo de toda imposición personal arbitraria.[23] La política metafísica ha intentado en vano consagrar así su imperio, dando el honorable nombre de *leyes* a decisiones cualesquiera, a menudo tan irracionales y desordenadas, de las asambleas soberanas, sea cual fuere su composición. Decisiones por lo demás concebidas, por una ficción fundamental que no puede cambiar su naturaleza, como una fiel manifestación de la voluntad popular.[24]

¡Cómo no ver que el delirio legislativo que se ha venido desarrollando a lo largo de dos o tres generaciones —acostumbrando a la opinión a considerar las normas y las nociones fundamentales como indefinidamente modificables— crea la situación más propicia al déspota!

El derecho cambiante es el juguete e instrumento de las pasiones. Si una ola lleva al Poder al déspota, éste puede deformar del modo más fantástico lo que carece de una forma cierta. Puesto que ya no hay verdades inmutables, puede imponer las suyas, monstruos intelectuales como esos seres de pesadilla que toman de tal ser natural la cabeza y de tal otro los miembros. Estableciendo una especie de «circuito de alimentación», puede alimentar a los ciudadanos con ideas que éstos le devuelven en forma de «voluntad general». Esta volun-

[23] Reproducción casi textual (¿se percató de ello Comte?) del pensamiento de Locke.
[24] Comte, *Philosophie positive*, t. IV, p. 157.

tad general es el terreno abonado en el que crecen unas leyes cada vez más divorciadas no sólo de la inteligencia divina, sino también de la inteligencia humana.

El derecho ha perdido su alma, y se ha convertido en jungla.[25]

[25] Leemos en la encíclica *Mit brennender Sorge*, de 14 de marzo de 1937: «Si la raza o el pueblo, si el Estado o una forma determinada del mismo, si los representantes del poder estatal u otros elementos fundamentales de la sociedad humana tienen en el orden natural un puesto esencial y digno de respeto; con todo, quien los arranque de esta escala de valores terrenales, elevándolos a suprema forma de todo, aun de los valores religiosos, y, divinizándolos con culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado e impuesto por Dios, está lejos de la verdadera fe y de una concepción de la vida conforme a ella...

»Es una nefasta característica del tiempo presente querer desgajar no solamente la doctrina moral, sino los fundamentos mismos del derecho y de su aplicación, de la verdadera fe en Dios y de las normas de la revelación divina. Fíjase aquí nuestro pensamiento en lo que se suele llamar *derecho natural,* impreso por el dedo mismo del Creador en las tablas del corazón humano, y que la sana razón humana no obscurecida por pecados y pasiones es capaz de descubrir. A la luz de las normas de este derecho natural puede ser valorado todo derecho positivo, cualquiera que sea el legislador, en su contenido ético y, consiguientemente, en la legitimidad del mandato y en la obligación que importa cumplirlo. Las leyes humanas, que están en oposición insoluble con el derecho natural, adolecen de un vicio original, que no puede subsanarse ni con las opresiones ni con la fuerza externa. Según este criterio se ha de juzgar el principio: 'Derecho es lo que sea útil a la nación'. Cierto que a este principio se le puede dar un sentido justo, si se entiende que lo moralmente ilícito no puede ser jamás verdaderamente ventajoso al pueblo. Hasta el antiguo paganismo reconoció que, para ser justa, esta frase debía ser transpuesta y decir: 'Nada hay que sea ventajoso si no es al mismo tiempo moralmente bueno; y no por ser ventajoso es moralmente bueno, sino que por ser moralmente bueno es también ventajoso.' (Cicerón. *De officiis*, III, 30). Este principio, desgajado de la ley ética, equivaldría, por lo que respecta a la vida internacional, a un eterno estado de guerra entre las naciones; además, en la vida nacional, pasa por alto, al confundir el interés y el derecho, el hecho fundamental de que el hombre como persona tiene derechos recibidos de Dios, que han de ser defendidos contra cualquier atentado de la comunidad que pretendiese negarlos, abolirlos o impedir su ejercicio. Despreciando esta verdad se pierde de vista que, en último término, el verdadero bien común se determina y se conoce mediante la naturaleza del hombre con su armónico equilibrio entre derecho personal y vínculo social, como también por el fin de la sociedad, determinado por la misma naturaleza humana. El Creador quiere la sociedad como medio para el pleno desenvolvimiento de las facultades individuales y sociales; y así, de ella tiene que valerse el hombre, ora dando, ora recibiendo, para el bien propio y el de los demás. Hasta aquellos valores más universales y más altos que solamente pueden ser realizados por la sociedad, no por el individuo, tienen, por voluntad del Creador, como fin último al hombre, así como su desarrollo y perfección natural y sobrenatural.»

CAPÍTULO XVII

LAS RAÍCES ARISTOCRÁTICAS DE LA LIBERTAD

¿Dónde está la libertad?

Desde hace dos siglos la está buscando nuestra sociedad europea, pero lo que ha encontrado ha sido la autoridad estatal más amplia, más fastidiosa, más pesada que nuestra civilización haya conocido jamás.

Cuando preguntamos dónde está la libertad, se nos muestra una papeleta de voto que indicaría que sobre la inmensa máquina que nos oprime tenemos un cierto derecho: en cuanto diez, veinte o treinta millonésima parte del soberano, perdidos en la inmensa multitud de nuestros conciudadanos, podemos, llegada la ocasión, concurrir a su puesta en marcha. Y en esto, se nos dice, *consiste* nuestra libertad. La perdemos cuando una única voluntad se apodera de la máquina: es la autocracia. La recobramos cuando se nos devuelve el derecho de darle en masa un impulso periódico: es la democracia.

¡Pura falacia! La libertad es algo muy distinto. Consiste en que nuestra voluntad no esté en modo alguno sujeta a otras voluntades humanas, sino que sea ella la única que rige nuestros actos, con la única limitación de respetar las bases indispensables de la convivencia.

La libertad no consiste en nuestra participación, más o menos ilusoria, en la soberanía absoluta del todo social sobre las partes, sino que es la soberanía directa, inmediata y concreta del hombre sobre sí mismo, que le permite e impone desplegar su personalidad, le confiere el dominio y la responsabilidad de su destino, le hace responsable de sus actos hacia el prójimo, dotado de un derecho igual que tiene que respetar —aquí interviene la justicia—, y hacia Dios cuyos mandamientos cumple o transgrede.

La razón de que la libertad haya sido tan exaltada por los espíritus más elevados, precisamente como elemento de felicidad indivi-

dual, es porque libera al hombre del papel de instrumento a que las voluntades de poder tienden siempre a reducirle, y porque consagra la dignidad de la persona.

¿A qué se debe el que tan elevadas intenciones se hayan perdido de vista completamente en el camino? ¿El que la participación en el gobierno, llamada impropiamente *libertad política*, cuando en realidad es uno de los *medios* de que el hombre dispone para garantizar su libertad contra la embestida permanente de la soberanía, le haya parecido más valiosa que la libertad misma? ¿El que le haya bastado esta participación en el Poder para secundar y suscitar las intromisiones del Estado, llevadas —gracias al concurso de la multitud— mucho más lejos de lo que habría podido llevarlas la monarquía absoluta?

El fenómeno sólo a primera vista es paradójico.[1] Se explica perfectamente si se tiene en cuenta el duelo milenario entre la soberanía y la libertad, entre el Poder y el hombre libre.

Sobre la libertad

La libertad no es, como suele suponerse, una invención moderna, sino que, por el contrario, la idea de la misma pertenece a nuestro más antiguo patrimonio intelectual.

Cuando hablamos el lenguaje de la libertad, hallamos naturalmente fórmulas elaboradas en un lejano pasado social, mucho antes de la aparición de la monarquía absoluta, que es propiamente el primero de los regímenes modernos y el que inició en beneficio del Poder la demolición de los derechos subjetivos. Cuando, por ejemplo, decimos que nadie debe ser encarcelado o desposeído de sus bienes sino en virtud de la ley vigente y de un juicio de sus iguales, estamos empleando los términos de la Carta Magna de Inglaterra.[2] O si queremos con

---

[1] Ya fue previsto, concretamente por Benjamin Constant: «El reconocimiento abstracto de la soberanía del pueblo no aumenta en nada la suma de libertad de los individuos, y si se atribuye a esta soberanía una latitud que no debe tener, la libertad puede perderse a pesar de ese principio, e incluso *por ese principio.*» B. Constant: «De la Souveraineté du Peuple», en *Cours de Politique constitutionnelle*, ed. Laboulaye, París 1872, t. I, p. 8.

[2] «Nullus liber homo capiatur vel imprisoneretur, disseisietur de libero tenemento suo nisi per legale judicium parium suorum vel per legem terrae.»

Por la misma época, en Francia, Mateo Paris escribe (1226): «Quod nullus de regno Francorum debuit ab aliquo jure sui spoliari, nisi per judicium parium suorum.»

Chatham afirmar la inviolabilidad del domicilio particular, rememoramos inconscientemente la imprecación de la antigua ley noruega: «Si el rey violare la casa de un hombre libre, todos se abalanzarán contra él para matarle.» Y asimismo cuando reclamamos el derecho a obrar conforme a nuestra voluntad, con la obligación en todo caso de responder del perjuicio causado (que es, por ejemplo, el sistema británico en materia de libertad de prensa), nos movemos en el espíritu del más antiguo derecho romano.

La idea que «instintivamente» nos formamos de la libertad es en realidad una reversión de la memoria colectiva a los tiempos del hombre libre, que no es, como el hombre natural, una mera construcción filosófica, sino que ha existido realmente en las sociedades no invadidas aún por el Poder. De él deriva nuestra concepción de los derechos individuales, aunque hayamos olvidado cómo esos derechos fueron consagrados y defendidos. Nos hemos acostumbrado de tal modo al Poder, que esperamos de él que nos los conceda. Pero en la historia el derecho de libertad no ha sido un acto de generosidad por parte del Poder, sino que tiene un origen muy distinto. Y la gran diferencia con nuestras ideas modernas radica en que este derecho no era general, basado en la atribución a cada hombre de una dignidad que el Poder debe por principio respetar. Era un derecho particular de algunos hombres, resultado de una dignidad que ellos hacían respetar. La libertad era un hecho que se afirmaba como derecho subjetivo.

Conviene tener en cuenta este transfondo histórico para plantear correctamente el problema de la libertad.

Los orígenes antiguos de la libertad

Encontramos la libertad en las más antiguas formaciones de los pueblos indoeuropeos que nos son conocidas.

Este derecho subjetivo pertenece concretamente a quienes poseen los medios para defenderle, es decir a los miembros de aquellas familias poderosas que en cierto modo se hallan federadas para formar la sociedad. Quien pertenece a una de estas familias es libre, puesto que tiene «hermanos» que le defiendan o le venguen, capaces, si ha sido herido o muerto, de cercar con sus armas la casa del culpable, y capaces también de ponerse a su lado cuando es procesado.

Todas las formas más antiguas de procedimiento se explican por esta fuerte solidaridad familiar. Por ejemplo, la forma de citación judicial cuyo recuerdo se conserva en las «leyes de Alfredo»:[3] la aceptación del proceso se obtenía simulando un asalto a la casa del demandado, clara indicación de que al principio el proceso fue un recurso al arbitraje acordado para evitar el combate. Y también se explica que el proceso pudiera tomar la forma de un duelo de juramentos en el que triunfaba aquel que podía aportar mayor número de «conjurados» que pusieran su mano bajo la suya y jurasen con él,[4] verdadera prueba de fuerza en la que la familia más numerosa y más unida tenía que quedar victoriosa.

Fueron las familias celosas de su independencia, pero diligentes en la realización de empresas comunes, las que marcaron la pauta de las instituciones de la libertad. Reacias al principio a aceptar un jefe a no ser que las circunstancias lo hicieran necesario,[5] acabaron soportando un gobierno regular, al que sin embargo sólo las ligaba su expreso consentimiento. El Poder no tiene más autoridad, fuerzas y recursos que los que le otorgan los hombres libres reunidos en comunidad. La vida urbana va progresivamente desintegrando las *gentes* en familias reducidas, pero cuyo jefe conserva el espíritu de indómita independencia que presidió los comienzos de la sociedad, como lo prueba el derecho romano más antiguo, edificado sobre el principio de autonomía de la voluntad.[6]

---

[3] Véase Glasson, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Angleterre*, París 1882, t. I, p. 240.

[4] Glasson, *op. cit.*, p. 251.

[5] Véase Mommsen: «Los miembros de la comunidad (en la Roma más primitiva) se reunían para rechazar, agrupando sus fuerzas, al opresor extranjero, y se ayudaban los unos a los otros en caso de incendio; para esta defensa y esta ayuda se daban un jefe.»

Fuera de este caso de necesidad, no había ninguna soberanía *intra muros* y «el jefe de la *domus* no podía al principio contar más que consigo mismo y los suyos y se hacía justicia a sí mismo.» Mommsen, *Le Droit pénal romain*, t. I., tr. fr. de Duquesne, París 1907.

[6] «El derecho antiguo se basaba en el principio de la voluntad subjetiva. Según ese principio, el propio individuo es el fundamento y fuente de su derecho; es su propio legislador. Sus actos de disposición tienen, en la esfera de su poder, el mismo carácter que los del pueblo en la suya. En ambas partes son *leges:* allí *leges privatae*, aquí *leges publicae;* pero existe una completa identidad respecto al fundamento jurídico. En todo aquello que concierne a su casa y a sus intereses privados, el jefe de familia posee el mismo poder legislativo y judicial que el pueblo en lo que respecta a la generalidad de los ciudadanos. *La idea que constituye la base del derecho privado antiguo es la idea de autonomía.*

»La *lex publica* sólo aporta restricciones al dominio de la legislación privada allí donde el interés de todos lo exige imperiosamente. Estas restricciones, comparadas con

El sistema de la libertad

Apenas concebimos que pueda mantenerse una sociedad en la que cada individuo sea juez y dueño de sus actos, y nuestra primera reacción es que allí donde no existe un Poder que dicte los comportamientos tiene que reinar el más espantoso desorden. La Roma patricia demuestra lo contrario. Ella nos ofrece el espectáculo de una gravedad y de una decencia que sólo se debilitaron al cabo de muchos siglos, mientras que el desorden se fue imponiendo al tiempo que proliferaban las reglamentaciones.

¿A qué se debe el que la autonomía de las voluntades no produjera lo que nos parece ser su fruto natural? La respuesta se condensa en tres palabras: responsabilidad, formas, costumbres.

Es cierto que el romano es libre de hacer todo lo que quiera. Pero también lo es que tiene que soportar las consecuencias de sus actos. ¿Ha respondido de una manera imprudente a la cuestión *spondesne*? Entonces se ha comprometido; no importa que se haya equivocado, que le hayan engañado, o incluso forzado: un hombre no se deja forzar: *etiamsi coactus, attamen voluit.*[7] Es libre; pero si, distraído, imprudente o atontado, prometió pagar una determinada cantidad y no puede pagarla, se convierte en esclavo de su acreedor.

Un mundo en el que se pagan tan caras las consecuencias de las propias faltas exige y forma caracteres viriles. Los hombres meditan sus acciones, y como para invitarles a la reflexión, cada acto se realiza bajo un aspecto solemne. Todo puede hacerse: vender al propio hijo o sustituirlo por un extraño como heredero; pero siempre hay que respetar las formas. Estas formas, que eran de un extremado rigor en el momento culminante de la República, hacen sentir a los hombres que sus decisiones, sus actos, son algo grave y solemne; dan a sus pasos un aire mesurado y majestuoso.[8] No hay duda que eso fue lo

---

las del derecho posterior, son de muy poca importancia: se necesitaron siglos para destruir la concepción antigua y para disipar el correspondiente temor de restringir la libertad privada.» Ihering, *L'Esprit du droit romain*, ed. fr., t. II, p. 147.

[7] Ihering, *op. cit.*, t. II, pp. 296-297.

[8] «La más completa expansión de la era de la libertad marca también el reino del más severo rigor en la forma. La forma se relaje en su severidad al mismo tiempo que palidecía insensiblemente la libertad, y bajo las ruinas de ésta, cuando, bajo la presión continua del régimen cesáreo, se derrumbó completamente para siempre, desaparecie-

que más contribuyó a dar al Senado el aire de «una asamblea de reyes».

Finalmente, el factor esencial del orden social son las costumbres. El culto de los antepasados, impreso muy tempranamente en el alma por un padre venerado y temido;[9] una educación severa y uniforme,[10] la formación en común de los adolescentes,[11] el espectáculo ya en la

---

ron también las formas y fórmulas del derecho antiguo. Esto es ya un hecho que debe llamar nuestra atención sobre cómo la forma desaparece precisamente en la época en que la voluntad se había instalado en el trono, afirmándose abiertamente y sin rebozo como principio supremo del derecho público. Más aún, la época de los emperadores bizantinos, la oración fúnebre con que acompañaron la desaparición de la forma, la aversión y el desprecio que le demostraron, nos permitirá tocar con la mano la relación que existe entre la libertad y la forma.

»Enemiga jurada de la arbitrariedad, la forma es la hermana gemela de la libertad. La forma es, en efecto, el freno que detiene los intentos de aquellos a quienes la libertad arrastra a la licencia: ella dirige la libertad, la contiene y protege. Las formas fijas son escuela de disciplina y orden, y por tanto de libertad; son un baluarte contra los ataques exteriores; pueden romperse, pero no plegarse. El pueblo que profesa el verdadero culto de la libertad comprende por instinto el valor de la forma, siente que no es un yugo exterior, sino el apoyo y sostén de su libertad.» Ihering, *op. cit.*, t. III, pp. 157-158.

[9] Ejemplos que todavía hoy pueden observarse demuestran lo mucho que el culto a los antepasados disciplina a una sociedad:

«Entre los fangos, la permanencia y la uniformidad del alma común son aseguradas por el sentimiento más patriarcal de toda el África tropical. La sombra de los antepasados se cierne sobre todo ese pueblo tan interesante en tantos aspectos; impone a cada una de sus tribus tradiciones transmitidas oralmente a través de generaciones; les comunica el respeto sagrado de los actos más destacados y una especie de disciplina a la vez individual y social. No hay duda de que a esta lejana tradición, a esta religión familiar, debe el pahuin lo mejor de su fuerza moral y su incansable tenacidad.

»El culto a los antepasados da a cada uno de estos grupos sociales la cohesión que les niega la ausencia de toda organización política. La alta tasa de natalidad de este pueblo, su lento triunfo sobre sus vecinos, su expansión invencible, su ruda originalidad, demostrarían, si no fuera redundante, el enorme poder que una fe común confiere a las asociaciones humanas.» A. Cureau, *Les Sociétés primitives de l'Afrique équatoriale*, París 1912, pp. 337-338.

[10] La educación es el factor esencial para el mantenimiento de las costumbres en una sociedad aristocrática. No les falta razón a los ingleses cuando destacan la importancia «de los campos de deportes de Eton».

[11] Así la institución griega de la efebia: «A los dieciocho años, la república toma a los jóvenes y los entrega a sus maestros; éstos serán tal vez estrategas, arcontes, pritanes; se les somete a un noviciado político. El colegio no es sólo una escuela de filosofía y de retórica, un gimnasio o una asociación religiosa; es, ante todo y sobre todo, una institución en la que se aprende a convertirse en ciudadano; sus caracteres son tan numerosos como complejos y variados son los deberes del ateniense. El ateniense es soldado, habla y vota en las asambleas, hace y deroga las leyes; los cultos de la patria han de ser celebrados por él con una rigurosa exactitud, es un deber que la política y la religión le

infancia de conductas que imponen respeto,[12] todo, en fin, induce al hombre libre a adoptar un cierto comportamiento. Y si fallara por debilidad o por capricho, la censura pública se cebaría en él, destrozaría su carrera e incluso podría llegar a privarle de su cualidad de hombre libre.

La lectura de Plutarco es tan fascinante precisamente porque sus personajes, desde el mejor al peor, muestran siempre una cierta nobleza en sus actitudes. No es extraño que hayan proporcionado a la tragedia casi todos sus héroes, puesto que ya en la vida estaban de algún modo en escena, formados para representar ciertos personajes y mantenidos en su papel por la exigente expectativa de los espectadores.

La *opinión* antigua, en la época culminante de la República, es la de una pequeña sociedad privilegiada, dispensada de los trabajos serviles y de las preocupaciones vulgares, alimentada con el relato de bellas acciones, en la que podía perderse para siempre la estima por una acción indigna. Digamos de pasada que los pensadores políticos del siglo XVIII confiaron a la opinión un papel tan importante precisamente porque se la representaron según estas evocaciones clásicas, sin caer en la cuenta de que la opinión que ellos tanto admiraban no era una opinión general y natural, sino la opinión de una clase cuidadosamente educada.

La libertad como sistema de clase

El sistema de la libertad descansaba enteramente sobre el postulado de que los hombres usarían su libertad *de una cierta manera.*

---

imponen; es de condición libre, por lo que es necesario que tenga las cualidades que le distingan de los esclavos, que conozca a los poetas cuyas obras son parte del patrimonio sagrado legado por el pasado, depósito de las tradiciones antiguas, homenajes consagrados a los dioses y a los grandes hechos de los antepasados; debe ejercitarse en las artes, sin las cuales la vida ateniense no existiría, en la gimnasia, en la música sobre todo; tiene que realizar el ideal cuyos caracteres describió Aristóteles al trazar el perfil del ciudadano de una ciudad libre, salido como Helena de los inmortales, nacido por la gracia de los dioses, para todas las distinciones del pensamiento y de los sentimientos. Así debe ser el ateniense, así será el efebo.» Albert Dumont, *Essai sur l'Ephébie attique*, t. I, París 1876, p. 7.

[12] Con el fin de impresionar las jóvenes imaginaciones, los senadores llevaban a sus hijos a las sesiones. Es lógico que, para producir el efecto deseado, éstas tenían que ser muy distintas de nuestros debates parlamentarios.

Este postulado no implicaba ningún supuesto sobre la naturaleza del hombre en sí. Tales especulaciones sólo aparecieron en el ocaso de la civilización griega y se introdujeron en Roma como importación del exterior. Se basaba en el hecho observable de que algunos hombres, los hombres de ciertas clases, en virtud de caracteres adquiridos y susceptibles de ser conservados, se comportan efectivamente de esta manera. El sistema de la libertad era viable por ellos y para ellos.

Era realmente un sistema de clase. Aquí está el foso que separa a la ciudad antigua del Estado moderno, al pensamiento antiguo del pensamiento moderno.

La expresión «hombre libre» no suena a nuestros oídos como sonaba a los de los antiguos. Para nosotros el énfasis se pone en «hombre». Aquí está la cualidad, y el adjetivo no es más que un complemento redundante que explicita una idea ya contenida en el vocablo principal. Por el contrario, para los romanos el énfasis se ponía en «libre», hasta el punto de que acoplaron nombre y adjetivo formando una sola palabra: *ingenuus*.[13]

El hombre libre es un hombre de una especie particular y, si seguimos a Aristóteles, de una naturaleza particular. Los privilegios de la libertad van ligados a esta naturaleza. Se pierde si el hombre la falsea. Y así ocurre, por ejemplo, cuando un romano se deja capturar en la guerra, o se hace notar por su infamia, o si, en busca de seguridad, se pone «en manos» de otro hombre.

Los hombres libres en su conjunto son capaces de imponerse a otros y de ponerse de acuerdo entre sí, cifrando su orgullo a la vez en la majestad de su persona y en la de la ciudad. Tales hombres, ya sean espartanos o romanos, no se dejan dominar ni desde dentro ni desde fuera; el Poder que pretendiera extenderse encontraría en ellos una soberbia resistencia a sus intromisiones. Pero al mismo tiempo aportan a la disciplina y a la defensa de la sociedad un orgulloso y asiduo concurso.

Ellos son el alma de la república o, mejor dicho, son toda la república.

¿Y los otros?

Es curioso que nuestros filósofos de la Revolución hayan formado su concepción de una sociedad libre en referencia a sociedades en las

---

[13] Durante la alta Edad Media, el término que denotaba la libertad precedía al otro: *liber homo*.

que no todos los individuos eran libres, en las que la gran mayoría no lo eran. Y que no se hayan preguntado si los caracteres que tanto admiraban no estarían por ventura ligados a la existencia de una clase que no era libre. Rousseau, tan clarividente en tantas cosas, vio perfectamente esta dificultad: «¿Cómo? ¿Es que la libertad no se mantiene sino con el apoyo de la esclavitud? Es posible.»[14]

Libres, no libres, semilibres

El sistema de la libertad antigua descansaba en una diferenciación social chocante para la mentalidad moderna. Atenas contaba con cuatrocientos mil esclavos para una población de quince a veinte mil ciudadanos libres. Y aquello era la condición de esto; era necesario poder disponer de hombres-instrumento: «La utilidad de los animales domésticos es más o menos semejante, dice Aristóteles; tanto unos como otros nos ayudan con el concurso de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de la existencia.»[15] Sólo gracias a ellos tenían los hombres libres la posibilidad de elevarse a la verdadera condición humana, tal como la definía Cicerón: «Generalmente se emplea el nombre de hombre, pero en realidad sólo es hombre quien cultiva el conocimiento.»[16]

Pero aun así, la situación de Atenas en tiempos de Aristóteles y la de Roma en tiempos de Cicerón —una amplia clase de hombres libres apoyada sobre una masa de esclavos— es ya el resultado de un largo proceso de generalización de la libertad. En todo caso, en la época de mayor esplendor de la libertad no podía afirmarse que todo el que no era esclavo era libre. La plena libertad era entonces patrimonio de unos pocos, y la mayoría gozaba sólo de lo que Mommsen llama semi-libertad.

El pleno derecho civil y político fue al principio patrimonio de los eupátridas o patricios, miembros a la vez de las familias fundadoras o *gentes* y de las bandas guerreras cuya agrupación constituía la fuerza social y cuyo recuerdo se conservaba en las fratrías y las curias.[17]

---

[14] *Contrato social*, libro III, cap. XV.

[15] Aristóteles, *Política*, libro I, cap. II.

[16] Cicerón, *República*, p. 30 de la trad. Villemain, ed. de 1859.

[17] Sobre el verdadero carácter de las curias, véase especialmente Vasilii Sinaïski, *La Cité quiritaire. De l'origine de l'Histoire agraire. De l'Histoire du droit de la Rome ancienne*

Los plebeyos, ajenos a estos grupos, o que formaban parte de ellos sólo como clientes, no eran verdaderos ciudadanos y hombres libres.

Era natural que esta masa ejerciera una presión social sobre la aristocracia privilegiada en orden a generalizar el sistema de la libertad. Pero también alteró sus caracteres.

Para nosotros, a quienes la libertad no puede satisfacer si no es general, nada hay más grávido de enseñanzas que esta presión, sus formas y consecuencias, que, como veremos, no fueron precisamente las que se esperaban.

Incorporación y asimilación diferenciada

Se trata de un proceso sumamente complejo, sobre el que poco nos dicen los historiadores y del que aquí sólo trazaremos las líneas generales, que denominaremos *incorporación, asimilación diferenciada y contra-organización.*

Es cierto que en los comienzos de la historia romana se incluyó a familias enteras en el patriciado. Los autores nos hablan de ello en varias ocasiones; por ejemplo, con motivo de la anexión de Alba, las grandes *gentes* albanas fueron admitidas en pie de igualdad. Tales inclusiones no perjudicaban al sistema más de lo que podían perjudicarle las admisiones personales, frecuentes por la vía de la adopción. A los que ya tenían los hábitos de la libertad venían a sumarse globalmente quienes poseían hábitos semejantes, o individualmente quienes se entendía presentaban en su más alto grado los caracteres sociales acordes con la libertad. Las admisiones personales constituían un aflujo casi ininterrumpido que revigorizaba al patriciado. Las admisiones de familias, por el contrario, cesaron rápidamente.

El resultado fue que las familias selectas de la plebe, en lugar de venir a aumentar y fortificar al patriciado, permanecieron en la plebe, le proporcionaron sus jefes y sostuvieron una larga lucha política, a lo largo de la cual se fue consiguiendo progresivamente el acceso

et de ses Institutions religieuses et guerrières, Riga 1923, y *La Cité populaire considérée au point de vue de la Cité quiritaire*, Riga 1924. «La curia, dice Sinaïski, era en realidad una sociedad de hombres valientes y armados. Era un grupo de guerreros, ligados por sentimientos comunes.» *La Cité quiritaire*, p. 17. Un quirite, un hombre libre, es miembro de estos grupos.

de los plebeyos a las distintas magistraturas. Estas familias, orgullosas de las magistraturas que desempeñaban, formaron con el patriciado una nueva clase dirigente: la *nobilitas*, que presidió los destinos romanos en las horas más gloriosas.[18]

Los nuevos nobles, organizadores y beneficiarios de la presión popular, no pudieron traspasar sin debilitarse la barrera que se les oponía.

Durante estas luchas, la condición de la plebe fue cambiando. Conquistó derechos civiles y políticos.[19] No se trata en rigor de los derechos patricios, y esa es la razón de que hablemos de «asimilación diferenciada». Por ejemplo, la forma del matrimonio patricio, la *confarreatio*, está ligada a cultos puramente patricios; se precisa, pues, encontrar otras formas de matrimonio. Otro ejemplo: el testamento por anuncio solemne de las intenciones ante los *comicia curiata* no puede

---

18 Cómo pudo producirse esta alteración progresiva del personal dirigente sin que se alterara esencialmente su espíritu, lo ha expuesto Villemain con feliz expresión:

«El gobierno de Roma fue al principio un privilegio y casi un misterio, concentrado en manos de un pequeño número de familias que reunían la posesión de todos los cargos públicos, la magistratura, el sacerdocio, la ciencia exclusiva de las leyes y de los ritos religiosos. Aunque el tiempo abrió algunas brechas en este mundo y aunque la mayor parte de las barreras que cerraban la entrada a este poder aristocrático fueran sucesivamente levantadas por fortunas y ambiciones nuevas, sin embargo tendía siempre a restablecerse; se fortificaba con lo que cedía; se enriquecía con sus derrotas, incorporando, infundiéndoles sus máximas, a los grandes hombres que la ola de las leyes populares llevaba a su seno. Esta confarreación misteriosa que vinculaba antiguamente a todos los miembros de las familias patricias fue substituida por una ambiciosa confederación de dignidades, riquezas y talentos. Cuando el monopolio de las supersticiones augurales, que ella conservó durante tanto tiempo, perdió su poder, ella conservó la ciencia exclusiva de los intereses del Estado, que se fueron haciendo cada día más complejos, más numerosos, más impenetrables a la masa, en razón de la propia magnitud de las empresas y prosperidades públicas.» Villemain, Introducción a la traducción de la *República* de Cicerón, ed. de 1858, p. XVII. Puede apostarse que Villemain pensaba también en Inglaterra.

Pero esta bella página tal vez minimiza la transformación realizada en la clase dirigente. Una cosa es que se abriera a los que tenían con ella afinidades naturales, y otra que fuera invadida por quienes forzaban su entrada negando el principio en que descansaba.

19 «La plebe adquirió el derecho de ciudadanía por fracciones. La adquisición del derecho de familia y del derecho patrimonial, la del derecho de llevar armas, la de la plena capacidad de comparecer ante la justicia, del derecho de voto, del *connubium*, la del derecho a las magistraturas y a los sacerdocios, fueron las distintas fases de esta evolución, y en su mayor parte no tuvieron lugar en virtud de un acto aislado un año determinado.» Mommsen, *Manuel des Antiquités romaines*, ed. fr., vol. VI, parte primera, París 1887, p. 74.

hacerlo el plebeyo, por lo que se inventa el testamento por venta simulada del patrimonio. Por lo demás, todas estas formas arbitradas para uso de la plebe son mucho más prácticas que las antiguas, que se irán abandonando incluso por los patricios.

El espíritu del derecho sufre un cambio. Mientras la sociedad estuvo fuertemente organizada en grupos particulares, cada uno de ellos presidido por un hombre de fuerte voluntad, con la disciplina que les proporcionaban sus creencias y costumbres, bastaba en cierto modo con vigilar los cruces en que podían producirse colisiones.

Pero las conductas resultan menos previsibles cuando se trata de una multitud cuyas voluntades están menos educadas. No se puede hacer soportar a caracteres débiles, que no han gozado antes de una entera autonomía jurídica, las crueles consecuencias de frecuentes errores. Se impone suavizar, humanizar el derecho. El poder público, y concretamente el pretor, tiene que proteger al individuo, y para ello multiplica las prescripciones.

No es esto todo. El derecho primitivo no necesitaba medios de coacción. El juicio era un arbitraje previamente aceptado. Sumner Maine ha observado la ausencia de sanción en los sistemas jurídicos más antiguos. Ahora, moviéndose en un círculo menos estrecho, la justicia actúa como soberana más bien que como mediadora. Necesita medios para ejecutar su voluntad.

La libertad, sometida ahora a los hábitos de un número mucho mayor, ha perdido algo de su temple y altivez primitivos. Pero sigue reinando, aunque ya se perfila el fenómeno que acabará con ella.

El avance del cesarismo

No es poco para el plebeyo haber adquirido los derechos civiles y políticos. No lo es para los caracteres firmes y los espíritus osados que puedan levantar el vuelo, fundar poderosas familias eclipsando a muchos patricios debilitados y agrupando en torno a sí una numerosa clientela.

Pero si no existe ya jurídicamente la plebe, sí existe una plebe de hecho. En la Roma convertida en señora del mundo la desigualdad de las condiciones adopta una forma muy diferente de la que presentaba en los tiempos en que los más orgullosos patricios no eran sino

grandes campesinos. Se hacen enormes fortunas que la inviolabilidad de los derechos individuales protege tan eficazmente como protegía al campo primitivo.

Los hombres de la plebe acaban apreciando menos su libertad jurídica que su participación en el poder público. De la primera, ya sea por su incapacidad o por las circunstancias, apenas pueden servirse para mejorar su situación. Echarán entonces mano de la segunda, de la que harán un uso tal que acabará con la libertad misma, no sólo la suya propia sino también la de los poderosos que los oprimen. El tribunado y el plebiscito serán su doble instrumento.

Cuando el plebeyo carecía de derechos, obtuvo con la famosa retirada al monte Aventino la institución de tribunales inviolables, todopoderosos para protegerle y capaces de paralizar en beneficio propio todas las actuaciones del gobierno. Este poder tribunicio tiene un carácter arbitrario, necesario al principio para suplir la ausencia de derechos del plebeyo, por lo que era lógico que desapareciera una vez realizada la igualdad de derechos. Pero subsistió, apoyado por el Senado, que se sirvió hábilmente de él para frenar a los magistrados demasiado independientes y llegar a concentrar en sí mismo todo el poder público.[20]

El Senado permite que los tribunos reúnan a la plebe como si fuera una comunidad separada dentro del Estado, que le hagan votar resoluciones, *plebiscita*, que acaban adquiriendo la categoría de verdaderas leyes.[21] Leyes muy diferentes, por su contenido e intención, de las que antes presentaban los magistrados, con el consentimiento del Senado, y que formulaban principios generales. Los plebiscitos tribunicios, casi todos inspirados en las necesidades y pasiones del momento, chocan con frecuencia con los principios fundamentales del derecho.

---

[20] «La transformación por la que el arma tribunicia, dirigida en su origen contra la nobleza de nacimiento, la empleó luego, tras haber pasado por las manos de la nueva nobleza de magistrados, el Senado contra la magistratura, y más tarde sirvió también a la monarquía naciente contra el poder del Senado, pertenece más a la historia que al derecho público. Esta institución extraña, surgida no de las necesidades prácticas, sino de las tendencias políticas, carente de toda competencia positiva y creada solamente para la negación, podía servir a uno u otro partido según las circunstancias, y efectivamente sirvió sucesivamente a todos y contra todos. Una de las ironías justificadas del espíritu que rige al mundo ha sido que el poder tribunicio, revolucionario en su base más íntima, acabó convirtiéndose en el asiento jurídico de la monarquía.» Mommsen, *op. cit.*, ed. fr., t. III, p. 355.

[21] Para ello era preciso que antes tuviera el consentimiento del Senado. Pero al fin ese consentimiento dejó de ser necesario, y lo que la plebe votaba se convertía en ley.

De este modo se introduce en la sociedad romana la idea esencialmente errónea de que el poder legislativo es el poder de prescribir o de prohibir cualquier cosa. Se aclama ciegamente a quienquiera que haga una propuesta que parezca inmediatamente ventajosa, aun cuando sea subversiva de todas las condiciones permanentes del orden. Es el tribunado el que acostumbra al pueblo a la idea del salvador que endereza de un golpe la balanza social. De ahí saldrán Mario y César, y los emperadores podrán establecerse cómodamente sobre las ruinas de la República y de la libertad.

Y ¿quién será el que intente frenar este proceso? Hombres libres a la antigua usanza. El puñal de Bruto, tan ensalzado por los jacobinos, era un puñal aristocrático.

Condiciones de la libertad

La muerte de la república romana puede atribuirse con idéntica razón tanto a la multitud como a los poderosos.

El sistema de la libertad civil y política fue viable en tanto se extendió a hombres que adoptaban sus costumbres.[22] Pero dejó de serlo cuando englobó a estratos para los que la libertad no representaba nada en comparación con el poder político, gente que nada esperaba de la primera y lo esperaba todo del segundo.

Tal fue la responsabilidad de la multitud, pero la de los poderosos no fue menor. Éstos no eran ya ciertamente los austeros patricios de otros tiempos, sino ávidos capitalistas enriquecidos por el pillaje de

[22] Rousseau lo subrayó en un pasaje que los divulgadores de su pensamiento suelen pasar por alto. Dirigiéndose a los polacos, escribe:

«Comprendo las dificultades del proyecto de libertar a vuestros pueblos. Lo que yo temo no es solamente el interés mal entendido, el amor propio y los prejuicios de los señores. Vencido este obstáculo, temería los vicios y las cobardías de los siervos. La libertad es un alimento suculento pero de difícil digestión, se necesitan estómagos muy sanos para soportarlo.

»Me río de esos pueblos envilecidos que, dejándose sublevar por conjurados, se atreven a hablar de libertad sin tener siquiera idea de ella, y con el corazón lleno de todos los vicios de los esclavos, se imaginan que para ser libres basta con ser revoltosos.

»¡Altiva y santa libertad! Si estas pobres gentes pudieran conocerte, sabrían a qué precio se te adquiere y se te conserva; si comprendieran cuánto más austeras son las leyes que duro es el yugo de los tiranos, sus débiles almas, esclavas de pasiones que habría que ahogar, te temerían cien veces más que a la servidumbre, te huirían con horror como un peso dispuesto a aplastarlas.»

las provincias, por la ocupación ilegal de las tierras conquistadas, por la sórdida práctica de la usura; que llegaron a poseer, como un tal Cecilio Clodio, tres mil seiscientos pares de bueyes y doscientas cincuenta y siete mil cabezas de ganado; que adquirían los campos privados a medida que las ausencias militares arruinaban a los pequeños propietarios y —símbolo elocuente— dañaron de tal modo la tierra antes fértil, por la trashumancia de sus ejércitos de bueyes, que durante casi dos mil años quedará inútil para el cultivo.[23]

¡Cuánta razón tenía, pues, Tiberio Graco cuando quería limitar las grandes propiedades y multiplicar las pequeñas, apretando así los lazos ya peligrosamente flojos del orden social!

Apuntaba así a una verdad fundamental, lo que podríamos llamar el secreto de la libertad. Un régimen de libertad, es decir un régimen *en el que los derechos subjetivos son inviolables*, no puede mantenerse si la mayoría de los miembros de la sociedad, dotados de capacidad política, no se preocupan de mantener intangibles esos derechos. Ahora bien, ¿qué se precisa para ello? Que todos estos ciudadanos tengan intereses, si no de la misma amplitud, al menos de la misma naturaleza y de grados no excesivamente diferentes, y que se alegren de ver cómo esos intereses se hallan protegidos por los mismos derechos.

En los buenos tiempos de la República, los ciudadanos más afortunados habían podido predominar sin mayor inconveniente en las votaciones, del mismo modo que ocupaban los primeros puestos en el combate, ya que sus «grandes» intereses no diferían esencialmente de los intereses más pequeños de sus vecinos.

Pero esta armonía natural sólo podía mantenerse en tanto que las condiciones materiales formaran una serie ininterrumpida sin diferencias abismales. Tenía que destruirse, por el contrario, si en un extremo de la escala social se encontraba una masa indigente y en el otro una plutocracia insolente. Los derechos subjetivos, legítimos cuando amparaban una modesta propiedad quiritaria, resultaban odiosos cuando abrigaban una riqueza inmensa, al margen de los medios por los que se hubiera adquirido, de la magnitud que alcanzara y del uso que de ella se hiciera. Entonces la presión social se dirigió contra unos derechos individuales que habrían debido ser apreciados por todos

[23] Véase Alb. Grenier, «La Transhumance des Troupeaux en Italie», en *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 1905, p. 30.

los miembros de la comunidad política, pero que de hecho se habían convertido en un engaño para la mayoría, un abuso en manos de unos cuantos. De ahí que la mayoría se afanara en destruir esos derechos, con la consiguiente ruina de la libertad.

Las dos direcciones de la política popular

Es un error nefasto para la inteligencia histórica y para la construcción de la ciencia política confundir en una misma admiración a todos los que han «abrazado la causa popular», sin distinguir que existen dos modos de servirla, dos caminos por los que se puede encaminar a la sociedad.

Ambos parten de un mismo dato: una profunda disparidad entre el aspecto jurídico y el aspecto económico de la colectividad.

Mientras que en una primera fase la independencia económica, la autonomía práctica de la persona, se había ido generalizando al mismo paso que el derecho de libertad, e incluso la había precedido, en una segunda fase, por el contrario, esta independencia, esta autonomía, se va reduciendo, al tiempo que el derecho de libertad continúa extendiéndose a miembros de la sociedad que carecían de él (la admisión de los *capite censi de* Mario).

Sucede así que una gran masa de individuos, que aisladamente eran miserables e impotentes, dispone colectivamente de una inmensa influencia en la cosa pública. Naturalmente, esta influencia es objeto de intrigas financieras de las facciones plutocráticas. Pero lógicamente acabará al fin en manos de los líderes populares.

Éstos pueden entonces proponerse dos líneas de acción. La primera es la de Tiberio Graco. Éste se da cuenta de que el espíritu cívico, la voluntad de garantizar y defender en común intereses y sentimientos semejantes, se pierde a la vez por arriba y por abajo, ya que los capitalistas tienen demasiado que defender y los proletarios apenas nada. Quiere restablecer entre los ciudadanos una auténtica igualdad y la solidaridad que le va pareja, acabar al mismo tiempo con la existencia de una plutocracia y la de un proletariado, hacer que cada ciudadano sea efectivamente independiente y autónomo para que todos sean partidarios del sistema de la libertad.

Muy distinta es la segunda línea de acción, que Cayo Graco emprende impulsado por el fracaso de su hermano. Admite como hecho

demostrado la monstruosa fuerza individual de los poderosos, así como la debilidad individual de la gente del pueblo, y se propone construir un poder público que administre los asuntos de la masa.

El contraste entre ambas políticas salta a la vista. Mientras que el mayor de los hermanos quiere que todo ciudadano sea propietario, el más joven hace aprobar una ley que atribuye a cada uno su ración de trigo a bajo precio, y muy pronto de manera gratuita.[24] Esta medida va en una dirección diametralmente opuesta al programa de Tiberio Graco. Mientras lo que éste quería era multiplicar el número de propietarios independientes, he aquí que afluyen a Roma los últimos que quedaban, atraídos por las distribuciones gratuitas.

En lugar de generalizarse la independencia concreta de los miembros de la sociedad, la mayoría de ellos se convierten en «clientes» del poder público.

Para poder desempeñar sus nuevas funciones, el Poder tiene que construir un cuerpo administrativo distinto. Es el principado, que muy pronto contará con sus funcionarios permanentes y sus cohortes pretorianas.

Existe verdaderamente una república cuando el Poder no se presenta como un ser concreto, con sus propios miembros; cuando los ciudadanos pueden ser casi indiferentemente llamados a gestionar temporalmente los intereses comunes que todos conciben de la misma manera; cuando nadie quiere aumentar las cargas que todos soportan.

Por el contrario, hay un Poder, un Estado en sentido moderno, cuando el divorcio de los intereses individuales es lo suficientemente profundo para que la debilidad del gran número tenga necesidad de un tutor permanente y todopoderoso que se preocupe de su protección, el cual, por necesidad, se comportará como dueño y señor.

Actualidad del problema

Acaso alguien nos reproche que nos ocupamos demasiado de la historia antigua. En realidad, se trata de problemas de la máxima actualidad.

[24] Ley de P. Clodio del año 58 antes de Cristo.

Existe una notable correspondencia o analogía entre la historia de los dos hermanos Graco y los dos Roosevelt.

El primer Graco, consciente de que la independencia concreta de la mayoría de los ciudadanos es la condición de su estima de las instituciones de la libertad, se propone combatir a una plutocracia que convierte a los ciudadanos en asalariados dependientes. Pero fracasa por el mismo egoísmo ciego de los poderosos que causó la caída de Tiberio Graco.

Roosevelt acepta el hecho consumado, asume la defensa de los parados y de los débiles, construye, apoyado en los votos y para su inmediato provecho, un edificio de Poder que recuerda de manera sorprendente la obra de los primeros emperadores romanos. El derecho individual —escudo de cada uno convertido en baluarte de unos cuantos— debe inclinarse ante el derecho social.

Cuando se capta la esencia del fenómeno, la historia política de Europa recibe una especial luz. Dejemos a un lado la evolución de las repúblicas italianas que, desde el patriciado a la tiranía, reproduce exactamente el proceso romano. No son estas repúblicas sino las monarquías las que han formado los Estados modernos, imprimiéndoles sus caracteres indelebles.

En la oscuridad de los tiempos merovingios se distingue vagamente la existencia de una importante clase de hombres libres. Pero el torbellino de aquellos tiempos los arroja a la dependencia de hecho —que se convierte en dependencia de derecho— de poderosos señores. Podemos concebir los reinos de la alta Edad Media como especies de vastas repúblicas sin fuerte trabazón, en las que la ciudadanía sólo pertenece a algunos grandes.

Pero ya sabemos que las oportunidades de mantener las instituciones de la libertad dependen de la proporción de miembros de la sociedad políticamente activos que se benefician de ellas. Por eso no debemos sorprendernos de que los reyes encontraran tan amplios apoyos para sustituir con su autoridad unas libertades que no beneficiaban sino a unos pocos al tiempo que representaban una opresión para la mayoría.

Esta lucha entre la monarquía y la aristocracia confunde a todos los historiadores que sienten la íntima necesidad de tomar partido. Algunos se inclinarán por la labor autoritaria de la monarquía que libera a los individuos de la servidumbre feudal, tendencia que describe así Albert de Broglie:

> Hemos tenido ya, incluso en muy alto lugar, teorías de la historia de Francia muy coherentes y bien trabadas, en las cuales los elementos formaban un todo maravilloso. Según estos constructores de sistemas, los dos principios que han presidido siempre al desarrollo de Francia son también la culminación de sus aspiraciones, la Igualdad y la Autoridad. La mayor medida de igualdad posible protegida por la mayor autoridad imaginable, he ahí el gobierno ideal para Francia. Es lo que la corona y el Tercer Estado han intentado conjuntamente a lo largo de nuestras agitaciones. Suprimir los rangos superiores que dominan a la burguesía, y al mismo tiempo las autoridades intermedias que entorpecen la acción del trono, alcanzar así una completa igualdad y un poder ilimitado, tal es la tendencia final y providencial de la historia de Francia.
>
> Una *democracia regia*, como alguien ha dicho, o, con otras palabras, un amo pero nada de superiores, súbditos iguales y nada de ciudadanos, nada de privilegios, pero tampoco de derechos, tal es la constitución que nos conviene.[25]

Otros historiadores, por el contrario, entusiasmados por las instituciones libertarias y antiabsolutistas, admirarán la resistencia aristocrática a la construcción del absolutismo. Sismondi, por ejemplo, observa que en la Edad Media «todos los verdaderos progresos de la independencia del carácter, de la garantía de los derechos, del límite que la discusión fija a los caprichos y vicios del poder absoluto, se debieron a la aristocracia de nacimiento.»[26]

Sólo la escena inglesa deja de proponer al espíritu este dilema, y ello debido a las particularidades históricas que De Lolme ha destacado oportunamente. Allí, en efecto, la autoridad monárquica fue al principio bastante fuerte y la seguridad de los ciudadanos suficiente para que la amplia clase de los hombres libres no se redujera a una estrecha casta.

Mientras en Francia las ambiciones reprimidas y las actividades explotadas por la libertad opresiva de los poderosos se coaligan bajo la bandera de la soberanía regia, en Inglaterra las fuerzas políticas de lo que ya puede llamarse «clase media» se reúnen en torno a los señores, considerados como «grandes» hombres libres, bajo la bandera de la libertad.

---

[25] Artículo publicado en la *Revue des Deux Mondes* el 15 de enero de 1854, citado por Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*.

[26] Sismondi, *Études sur les Constitutions des Peuples libres*, París 1836, pp. 315-316.

Este fenómeno es de una importancia decisiva: durante siglos y para siglos ha formado personalidades políticas muy diferentes en la isla y en el continente.

Formación histórica de los caracteres nacionales

En un célebre pasaje, John St. Mill compara los temperamentos políticos de los pueblos francés y británico:

> Existen dos inclinaciones muy diferentes en sí mismas, con algo en común en que ambas coinciden en la dirección que imprimen a los esfuerzos de los individuos y de las naciones: una es el *deseo de mando*, la otra es la repugnancia a soportar el mando. El predominio de una u otra de esas disposiciones en un pueblo es uno de los elementos más importantes de su historia.[27]

Amparándose en una simple precaución de estilo, Mill hace el proceso a los franceses, que sacrifican su libertad, explica, a la mínima, a la más ilusoria participación en el poder:

> Hay pueblos en los que la pasión de gobernar a los demás sobrepasa de tal modo al deseo de independencia personal, que *los hombres sacrifican de buena gana la sustancia de la libertad a la simple apariencia de poder*. Cada uno de ellos, como el simple soldado en un ejército, abdica con gusto de su libertad personal de acción en manos de su general, con tal de que el ejército sea triunfante y victorioso y él pueda preciarse de ser miembro de un ejército conquistador, aunque la idea de la parte que haya de tocarle en el dominio del pueblo conquistado sea pura ilusión.
>
> A semejante pueblo no le entusiasma un gobierno estrictamente limitado en sus poderes y atribuciones, condición indispensable para limitar sus intromisiones y para permitir que la mayor parte de las cosas se desarrollen por sí mismas sin que el gobierno tenga que asumir la parte de guardián o director. A sus ojos, quienes poseen la autoridad difícilmente pueden pensar que tienen demasiado poder, dado que la propia autoridad está abierta a la competencia general. En esa situación, un hombre preferirá en general la oportunidad (por más remota e improbable que sea) de ejercer alguna porción de po-

[27] J.St. Mill, *Le gouvernement représentatif*, trad. Dupont-White, París 1865, p. 95.

> der sobre sus conciudadanos a la certeza, para él y para los demás, de que no se ejercerá sobre ellos un poder innecesario.
>
> Tales son los elementos de un pueblo de buscadores de puestos, un pueblo en el que la política está determinada sobre todo por la caza a la colocación; en el que se cultiva la igualdad pero no la libertad; en el que las confrontaciones de los partidos políticos no son otra cosa que luchas para decidir si el derecho de mangonearlo todo pertenecerá a una clase o a otra (acaso a un grupo de hombres públicos en lugar de otros); en el que la idea que se tiene de democracia es simplemente la idea de hacer que las funciones públicas sean accesibles a todos y no a un pequeño grupo solamente; en el que, finalmente, cuanto más populares son las instituciones más numerosos son los puestos que se crean, y más monstruoso es el supergobierno que todos ejercen sobre cada uno, y el ejecutivo sobre todos.[28]

Por el contrario, el pueblo inglés, según nuestro autor, «se levanta animoso contra todo intento de ejercer sobre él un poder que no esté sancionado por una larga costumbre o por su propia opinión del derecho; pero se preocupa muy poco, en general, de ejercer el poder sobre los demás». A los ingleses les gusta poco ejercer el gobierno, pero tienen «una auténtica pasión, que no se percibe en ningún otro país, de *resistir a la autoridad* cuando sobrepasa los límites establecidos».[29]

En la medida en que estas dos imágenes nos parecen expresar una verdad, ¿cómo explicaríamos semejante contraste? Por los caracteres adquiridos a lo largo de dos evoluciones históricas muy diferentes.

En su calidad de guías de la clase media, los aristócratas ingleses, desde la Carta Magna, la han asociado a su resistencia a las intromisiones del Poder. De donde el general apego a las garantías individuales, la afirmación de un derecho independiente del Poder y oponible al mismo.

En Francia, por el contrario, la clase media se agrupó en torno a la monarquía para luchar contra los privilegios. Las victorias de la legislación estatal sobre la costumbre fueron victorias populares.

Y así vemos cómo los dos países entran en la era democrática con disposiciones totalmente distintas.

En uno, el sistema de la libertad, un derecho de las personas de origen aristocrático, se extenderá progresivamente a todos. La liber-

[28] J.St. Mill, *op. cit.*, pp. 95-96.
[29] J.St. Mill, *op. cit.*, pp. 96-97.

tad será un *privilegio generalizado.* Por eso no es exacto hablar de la democratización de Inglaterra; más correcto es decir que los derechos de la aristocracia se extendieron a la plebe. La intangibilidad del ciudadano británico es la del señor medieval.[30]

En Francia, en cambio, el sistema de autoridad, la máquina absolutista construida por la monarquía borbónica, caerá en manos del pueblo considerado en masa.

Por un lado, la democracia será la extensión a todos de una libertad individual dotada de garantías seculares; por otro, la atribución a todos de una soberanía armada de una omnipotencia secular y que sólo reconoce a los individuos como súbditos.

Por qué la democracia extiende los derechos del Poder y debilita las garantías individuales

Cuando el pueblo interviene como actor principal en la arena política, se encuentra con un terreno que durante siglos ha sido campo de batalla entre la monarquía y la aristocracia, una de las cuales formó los órganos ofensivos de la autoridad, mientras que la otra fortificó las instituciones defensivas de la libertad.

Según que el pueblo, durante su larga minoría, haya puesto sus esperanzas en la monarquía o en la aristocracia, colaborado a la extensión o a la limitación del Poder; según que su admiración se haya tradicionalmente orientado a los reyes que ahorcan a sus barones o a los barones que hacen retroceder a los reyes, unos hábitos firmes, unos sentimientos inveterados le llevarán a continuar la labor absolutista de la monarquía o la labor libertaria de la aristocracia.

De este modo vemos cómo la Revolución inglesa de 1689 apela a la Carta Magna, mientras que, bajo la Revolución francesa de 1789 se

---

30 Incluso en nuestros días, sin embargo, se ha comprendido que si bien todos tienen que disfrutar de la libertad aristocrática, no todos son igualmente capaces de mantener sus condiciones. D.-H. Lawrence ha expresado con energía las creencias inconfesadas pero profundas que reinaban no hace mucho tiempo:

«Somors era inglés por la sangre y la educación y, aunque no tuvo antecedentes, sabía que era uno de los miembros *responsables* de la sociedad, frente a los innumerables irresponsables. En la vieja Inglaterra, cultivada y moral, había una distinción radical entre los miembros responsables de la sociedad y los irresponsables.» D.-H. Lawrence, *Kangouroo*, tr. fr., p. 26.

multiplican los elogios a Richelieu, consagrado como «montañés y jacobino».

Pero incluso allí donde poderosos recuerdos orientan el esfuerzo popular hacia la garantía de los derechos individuales, parece inevitable su giro a favor del Poder; su aliento vendrá tarde o temprano a hinchar las velas de la soberanía.

Este giro se produce por las mismas causas cuya presencia hemos apreciado en Roma. Mientras el pueblo de hombres libres que participan en el poder público está integrado únicamente por personas que tengan intereses individuales que defender, y por consiguiente aprecien los derechos subjetivos, la libertad les parecerá preciosa y el Poder peligroso. Pero cuando este «pueblo político» está integrado por una mayoría de personas que nada tienen o creen tener que defender, y al que le repugnan las excesivas desigualdades de hecho, entonces se empieza a apreciar únicamente la facultad que la soberanía confiere para subvertir una estructura social inicua: es la hora del mesianismo del Poder.

Así lo entendieron Luis Napoleón, Bismarck y Disraeli. Estos grandes autoritarios comprendieron que, extendiendo el sufragio al mismo tiempo que se restringía la propiedad, preparaban con la apelación al pueblo el crecimiento del Poder. Era la política cesarista.

¡Qué insensato es remitir el juicio de los acontecimientos a la posteridad cuando los contemporáneos son a menudo mucho más clarividentes! Los de Napoleón III comprendieron perfectamente que no era ilógico instituir, por un lado, el sufragio universal y fomentar por otro la concentración de fortunas y la acentuación de la desigualdad social.[31]

---

[31] Se podía escribir ya en 1869: «Bancos, sociedades de crédito, compañías navieras, ferrocarriles, grandes fábricas, empresas metalúrgicas, de gas, sociedades de cierta importancia, se hallan concentradas en las manos de *ciento ochenta y tres* (183) individuos.

»Estos ciento ochenta y tres personajes disponen de un modo absoluto de los capitales que dirigen, representan más de veinte millares de millones de acciones y de obligaciones emitidas, es decir lo más saneado de la fortuna pública, y principalmente de todos los grandes conglomerados industriales a través de los cuales se ve obligado a pasar el resto de la producción llamada libre.»

Como se ve, el fenómeno es más antiguo de lo que se piensa. El autor citado considera que su desarrollo se aceleró notablemente después de la revolución del 48. Véase F. Duchesne, *L'Empire industriel. Histoire critique des Concessions financières et industrielles du Second Empire*, París 1869.

Tres son las cosas que importan al cesarismo. La primera y más necesaria es que los miembros de la sociedad que de antiguo disfrutan de la libertad pierdan su crédito moral y se vuelvan incapaces de comunicar a los que vienen a compartir esa libertad una actitud altiva ante el Poder. Tocqueville ha destacado el papel que a este respecto desempeñó en Francia la completa erradicación de la antigua nobleza:

> Con la erradicación de la nobleza se ha privado a la nación de una porción necesaria de su substancia *y causado a la libertad una herida que jamás se cerrará.* Una clase que durante siglos ha estado en primera línea, que en este prolongado uso de la grandeza ha adquirido una cierta altivez de corazón, una confianza natural en sus fuerzas, un hábito de ser objeto de imitación que la convierte en *el punto más resistente del cuerpo social,* no sólo tiene costumbres viriles, sino que aumenta con su ejemplo la virilidad de las otras clases. Cuando se la extirpa, se enerva incluso a sus enemigos. Nada puede reemplazarla, y tampoco ella misma sería capaz de renacer; puede recuperar los títulos y los bienes, pero no el alma de sus mayores.[32]

El segundo factor que necesita el cesarismo es la aparición de una nueva clase de capitalistas, que no goza de autoridad moral alguna y a la que su excesiva riqueza divorcia del resto de los ciudadanos.

El tercer elemento, en fin, es la fusión de la fuerza política con la debilidad social en una amplia clase de dependientes.

De este modo, haciéndose cada vez más ricos y creyéndose por ello más poderosos, los «aristócratas» de la promoción capitalista, despertando el resentimiento de la sociedad, resultan incapaces de convertirse en sus líderes contra las incursiones del Poder, al tiempo que la debilidad popular busca naturalmente un recurso en la omnipotencia estatal.

Desaparece así el único obstáculo con que puede tropezarse la política cesarista: un movimiento de resistencia libertario emanando de ciudadanos que poseen unos derechos subjetivos que defender, guiados naturalmente por hombres eminentes a quienes designa su prestigio, sin que una insolente opulencia los descalifique.

---

[32] Tocqueville, *L'ancien Régime et la Révolution*, p. 165.

CAPÍTULO XVIII

LIBERTAD O SEGURIDAD

La historia de la sociedad occidental se interpretó en el siglo pasado como un progreso ininterrumpido de los pueblos hacia la libertad.

En una primera época, los hombres, atados por los lazos de la más estricta dependencia y explotación de sus amos inmediatos, se fueron liberando progresivamente gracias a la lucha entre estos dominadores y el poder político.

En una segunda etapa, más o menos desligados de sus señores, gozan de cierta libertad civil bajo la protección de un Estado situado muy por encima de todo poder social. Queda entonces por transformar a ese amo supremo de la sociedad en su servidor. Y tal es precisamente el objeto de la democracia, la cual, una vez realizada, aporta la libertad política, es decir que ya no se obedece a unos amos sino a administradores colocados por los propios administrados para la realización del bien común.

Este proceso de liberación material va acompañado de un proceso de liberación espiritual. En lugar de estar sometidos, como en el pasado, a imperativos de creencia y de conducta, los hombres se sacuden estas supersticiones: se convierten en árbitros de lo que deben creer y de la forma en que deben obrar.

Tales eran las convicciones del siglo XIX, que todavía perduran en ciertas mentalidades.

Pero el observador de su tiempo registra hoy una evolución diferente. El Poder, reconstituido para servir a la sociedad, es realmente su dueño, tanto más indiscutido cuanto que pretende emanar de ella, y tanto más irresistible cuanto que no encuentra ningún poder fuera de él que sea capaz de frenarlo. El derrocamiento de la antigua fe, que vinculaba al propio Estado, ha dejado un vacío de creencias y de nor-

mas que permite al Poder dictar e imponer las suyas. La apelación al Estado contra los explotadores del trabajo humano conduce a ponerse en su lugar. De suerte que se va en la dirección de la unificación del mando político y del económico, reunidos en la misma mano; es decir, a un *imperium* absoluto que nuestros antepasados ni siquiera hubieran imaginado, y del que no se encuentra nada parecido sino al final de otras civilizaciones, como la egipcia.

En la cima de nuestra sociedad hay unos gobernantes que, para armonizar los actos de los súbditos, velan por la armonización de las ideas. En la base, una muchedumbre que, en su conjunto, es dócil, creyente y trabajadora, que recibe del soberano sus consignas, su fe y su pan, que se halla en una especie de servidumbre respecto a un amo inmensamente distante e impersonal.

La proposición de que este estado de servidumbre pública es el inevitable punto culminante de la secuencia histórica formada por las sucesivas etapas de una civilización puede apoyarse en más argumentos que los empleados para demostrar la interpretación de un proceso hacia la libertad. Pero sería demasiado arriesgado afirmar que la secuencia es convergente en el sentido de que tenga un punto culminante. Nada sabemos al respecto, y son pocas las civilizaciones que conocemos en su desarrollo sucesivo para que podamos pretender superponer sus historias.

Constatamos sólo que toda sociedad que ha evolucionado hacia un estado de libertad individual se aparta bruscamente de él cuando parece estar a punto de alcanzarla. Y lo que nos interesa averiguar son las causas del fenómeno.

El precio de la libertad

El lenguaje tiene la misteriosa virtud de poder expresar más verdades que las que el hombre puede concebir claramente. Así, decimos: «La libertad es el bien más preciado», sin explicitar todos los datos sociales que esta fórmula encierra.

Un bien que tiene un alto precio no es un bien de primera necesidad. El agua no tiene precio alguno, y el pan un precio módico. Un precio elevado lo tiene, por ejemplo, un Rembrandt, y sin embargo esta realidad preciosa entre todas la desean muy pocas personas, y

nadie le prestaría la menor atención si las circunstancias le privaran de pan y de agua.

Las cosas preciosas tienen, pues, este doble carácter de ser realmente deseadas por poca gente y de serlo sólo cuando han quedado ampliamente satisfechas las necesidades primarias. En esta perspectiva debe considerarse la libertad. Tal vez una fábula podrá ayudarnos a comprenderlo.

Un hombre vaga por la jungla esperando su comida del éxito incierto de la caza, amenazado a su vez por las bestias feroces. Pasa por allí una caravana. Nuestro hombre corre hacia ella y descansa feliz en la seguridad del número y en la abundancia de provisiones. Convertido en el más dócil servidor del jefe, llega conducido por éste a la ciudad y disfruta primeramente de sus maravillas. Pero, acostumbrado rápidamente a su seguridad, se apercibe de pronto de que es esclavo y aspira a recobrar su libertad, que finalmente consigue. Pero inmediatamente irrumpen unas tribus nómadas que asaltan la ciudad, se dan al pillaje, queman y matan todo lo que encuentran por delante. Nuestro hombre huye al campo, se refugia en una fortaleza en la que un señor alberga a animales y personas; dedica todas sus fuerzas de trabajo a este protector como precio por la salvación de su vida.

Un poder fuerte restablece el orden, y nuestro hombre no tarda en lamentarse de las cargas señoriales, las convierte en tributo de dinero que va disminuyendo progresivamente, y pretende convertirse en propietario independiente. O bien se dirige a la ciudad, donde trata de alquilar a su gusto su fuerza laboral, o de montar un negocio que le convenga. Entonces se desencadena una crisis económica. Como agricultor o empresario, no consigue vender sus mercancías al precio calculado. Si es obrero, se le manda a la calle. Busca de nuevo un amo que le asegure el sustento regular, ya sea comprándole una determinada cantidad de su producto a un precio convenido, ya sea garantizándole la estabilidad de su empleo y su salario.

Así, en el personaje de nuestro apólogo, la voluntad de ser libre se esfuma en caso de peligro y se reanima una vez satisfecha la necesidad de seguridad.

La libertad es sólo una necesidad secundaria respecto a la necesidad primaria de seguridad.

Conviene, pues, dedicar alguna atención a la idea de seguridad. La complejidad de esta idea salta a la vista, por lo que resulta más

fácil examinar su contraria, la inseguridad, que podemos definir como el sentimiento punzante de estar amenazados por un acontecimiento desastroso. Inmediatamente se aprecia que la inseguridad es función de tres variables. Ante todo, ¿qué es un acontecimiento desastroso? Para unos, una simple pérdida de dinero; para otros, ni siquiera la muerte representa un desastre. Así, según la grandeza de ánimo, el número de acontecimientos desastrosos es más o menos amplio. Consideremos un individuo para el que un determinado número de acontecimientos son desastrosos. Según la época en que vive y según su condición, las probabilidades de que se produzca uno u otro de esos acontecimientos son más o menos numerosas. La probabilidad de muerte violenta no es la misma en la época de las invasiones bárbaras que en el siglo XIX. Pero el hombre no valora los riesgos según su valor matemático. Si es de temperamento sanguíneo, los subestima; si es nervioso, los exagera.

Podemos, pues, representarnos el sentimiento de inseguridad como una función que adquiere para cada miembro de una sociedad, en un momento dado, valores diferentes, según el número de cosas que teme, la probabilidad matemática de uno u otro de esos acontecimientos, y su propensión a exagerar o infravalorar esta probabilidad. Cuanto mayor sea el sentimiento de inseguridad, más deseará el individuo ser protegido, y mayor también el precio que estará dispuesto a pagar por esta protección.

El sentimiento de seguridad es, como hemos dicho, lo contrario de este valor en principio medible. Y cuanto más fuerte sea este sentimiento, más fuerte será también la voluntad de libertad.

«*Ruunt in servitutem*»

En todo momento existen, en cualquier sociedad, individuos que no se sienten bastante protegidos y otros que no se sienten bastante libres. Podríamos llamar a los primeros *securitarios* y a los segundos *libertarios*.

Salta a la vista que este razonamiento nos lleva a corregir las hipótesis que antes avanzábamos sobre las relaciones del Poder con las fuerzas sociales. Los puestos de mando sociales pueden corresponder por sucesión a securitarios, que no pararán hasta que hayan cambiado la independencia de que podrían gozar por una garantía concedida por el Estado. Volveremos sobre las consecuencias de este fenómeno.

También es claro que, según los países y a igualdad de riesgo, el espíritu de libertad estará más extendido allí donde la gente sea más altiva o incluso, simplemente, donde más abunden los temperamentos sanguíneos. Si una educación más permisiva debilita los caracteres, o si un género de vida diferente desarrolla la ansiedad sin que aumenten los riesgos reales, la proporción de securitarios se elevará. Es lo que ocurrió en la segunda mitad el siglo XIX, de lo que el desarrollo de los seguros sería un síntoma.

Si, finalmente, aumenta de pronto la probabilidad real de acontecimientos funestos, la sociedad casi en su totalidad podría hacerse securitaria.

Por esta razón los hombres libres de los siglos VIII al X apreciaron tan poco su libertad. Buscando un brazo fuerte que los protegiera del peligro sarraceno, normando o magiar, se afanaron en construir con sus manos la ciudadela en que sus descendientes permanecerán siervos durante siglos. Sólo algunos temerarios se arriesgaron fuera del dominio del señor y, como traficantes aventureros, crearon las fortunas y las dinastías del patriciado mercantil. Se precisará el calor creciente de la seguridad regia para que el iceberg de la servidumbre feudal pierda sucesivamente sus elementos más capaces de virilidad, que formarán la burguesía de las ciudades, al tiempo que el resto seguirán por algún tiempo atrapados en los lazos feudales.

La historia de la clase intelectual revela lo mucho que la inseguridad entraña de enfeudamiento.

El asesinato de Arquímedes en el asedio de Siracusa simboliza la suerte de los intelectuales en épocas de violencia. Cuando una sociedad antigua es invadida por bárbaros, o las pasiones despiertan en la misma la barbarie durmiente, las primeras víctimas son indefectiblemente los intelectuales.

¿Qué hacer entonces? Cuando el imperio romano se derrumba, acuden presurosos a la Iglesia. Salvan así su vida y, debido a la munificencia de los nuevos amos, gozan además de una opulencia rápidamente creciente. Durante más de medio milenio, todo intelectual será hombre de Iglesia. Y no es cierto que todo intelectual fuera creyente, pero una disciplina intelectual y social era el precio de su seguridad.

A medida que la seguridad física parece estar mejor garantizada, algunos se arriesgan fuera del ámbito tutelar. Pero la gran mayoría de los intelectuales continúa en esta familia que les ofrece una manu-

tención segura. Así, todavía en el siglo XVIII hombres como Condillac y Sieyès son clérigos.

De la arquitectura social

Cuando se conciben los sentimientos libertario y securitario como cantidades mensurables de signo contrario, se puede describir una sociedad cualquiera, tomada en un momento cualquiera de su existencia, como una multitud de puntos —cada uno de los cuales corresponde a un individuo— que pueden escalonarse según su índice libertario. Los más securitarios se situarán en la parte inferior, los libertarios en la parte superior y los demás según el grado de sus aspiraciones a la libertad y de sus necesidades de seguridad. Esta figura puede tomar el aspecto general de una pirámide o de un huso. Sea como fuere, habrá en todo caso un escalonamiento de capas horizontales, dividiendo así a los individuos en categorías según sus disposiciones; categorías que podemos denominar *a, b, c*, etc., comenzando por arriba.

Pero, siempre representando a los miembros de la sociedad por puntos, podemos también distribuir estos puntos según otro principio: su *posición* en la sociedad. La posición social es algo lógicamente indefinido, pero que se siente fuertemente. Por el momento no nos ocuparemos de definir esta idea y, dejándonos llevar únicamente por las impresiones, trazaremos otra figura del escalonamiento social según las condiciones. También aquí podemos distinguir diversas capas, vulgarmente llamadas clases, que ahora podemos denominar *A, B, C*, etc.

Si ahora acercamos ambas figuras, ¿qué nos sugiere la aproximación? ¿Habrá correlación entre las clases y las categorías, de modo que *A* corresponda a *a*, *B* a *b*, etc.?

Ciertamente no habrá una correlación absoluta. No todos los *A*, orgullosos de su posición, desdeñarán toda forma de protección, ni todos los *Z*, aterrados de su impotencia, se afanarán en obtener asistencia. En cada clase y para cada sociedad habrá un cierto grado de correlación.[1]

---

[1] Podemos definir el grado de correlación como la proporción de los individuos de la clase *A* que están también en la categoría *a*, los individuos de la clase *B* que están también en la categoría *b*, etc.

Es evidente que la correlación será máxima en un conjunto social en formación, o que acaba de sufrir un vuelco completo. En tales ocasiones es cuando los caracteres más audaces despliegan su energía. Al aceptar todos los riesgos y tomar todas las iniciativas, se convertirán en jefes. Mientras que, por el contrario, los pusilánimes buscarán una protección, un apoyo, y su sometimiento dará la medida casi exacta de sus temores.

Una sociedad así es muy desigual, pero sin embargo se puede hablar de equilibrio social, ya que las libertades de que se disfruta se corresponden con los riesgos que se asumen.

Este equilibrio pronto, e inevitablemente, se rompe. Es propio de la naturaleza humana consolidar en derechos subjetivos las situaciones adquiridas, monopolizarlas, transmitirlas. Sin duda que el ejemplo, la educación, tal vez la herencia —de la que aún sabemos tan poco— tienden a hacer que cada clase conserve sus rasgos propios. Pero no tan completamente que no aparezcan por abajo temperamentos libertarios, mientras que en la parte superior se van perfilando de forma cada vez más nítida rasgos securitarios. De tal modo que el escalonamiento de las situaciones no corresponde ya al de los caracteres. El grado de correlación disminuye y el equilibrio social se esfuma. Éste podría mantenerse mediante una perfecta fluidez social que permitiera la elevación de unos y procurara el descenso de otros. Pero, como hemos dicho, un poderoso instinto adquisitivo y conservador tiende a estabilizar los niveles y a impermeabilizar las barreras.

Podemos imaginar fácilmente las combinaciones que pueden producirse. Cabe que las clases superiores logren producir durante mucho tiempo caracteres enérgicos mediante una educación severa y un riguroso proceso de exclusión. Es lo que ocurrió en Esparta. Cabe también que, aun conservando el escalonamiento, se abran ampliamente a las energías nuevas, según puede apreciarse en cierta época de la historia romana y en cierta época de la historia inglesa. La Edad Media, hasta aproximadamente San Luis, nos ofrece el ejemplo más sorprendente. Un señor que llevaba a la guerra a los más valientes de sus «hombres habituales» hacía caballero al siervo que había demostrado su valor. La verdadera nobleza feudal no tiene otro origen. Más tarde, con el desarrollo de las actividades económicas, la nobleza podía adquirirse por medio de la riqueza. Bastaba con comprar un feudo noble, cumplir personalmente las obligaciones militares y demostrar

que se había «vivido noblemente» desde hacía tres generaciones, para que la condición de noble fuera incontestable.

El ascenso social puede producirse también por la vía del Poder. Pero este modo de renovación de las capas superiores es con mucho el menos indicado para reavivar las virtudes libertarias.

Poder y promoción social

En la imagen que nos hemos formado de la arquitectura social el cuerpo del Estado no interviene. Con bastante razón, ya que en una sociedad naciente o totalmente renovada no puede haber un poder político distinto del poder social. La autoridad política no puede constituirse sino con el concurso de quienes espontáneamente han accedido a los puestos de mando. Un poder que no se apoyara en ellos carecería de fuerza, y sólo tendría su apoyo al precio de su concurso a sus decisiones.

Esta confusión del Poder político con los poderes sociales no es perpetua. Desaparece de diversas maneras, pero sobre todo si surge un «jefe de jefes» que quiere someter a sus pares, un rey. Ya hemos visto que entonces él busca la alianza de las clases inferiores; pero hay que precisar que se apoya en los elementos más vigorosos de esas clases, en aquellos cuya situación no corresponde a sus energías. Cuanto más difícil resulta el paso de una clase a otra, mayor es la impaciencia de estos elementos en busca de una salida; salida que el monarca les ofrece tomándolos a su servicio. Su vigor potencia el cuerpo del Estado, con lo que aparece un primer fenómeno: el avance del Poder político en detrimento de los poderes aristocráticos. Le acompaña un segundo fenómeno, que ya hemos descrito: para debilitar la resistencia aristocrática, el Poder tiende a disminuir la influencia de los poderosos sobre quienes dependen de ellos. Resulta para éstos un cambio de estado. Es ciertamente lamentable tener que estar a la merced de un solo amo. Pero cuando dos se disputan la dependencia del individuo, el señor y el Estado, esta interferencia produce cierta libertad. No ciertamente la libertad que resulta de la propia afirmación, sino una libertad de inferior calidad, libertad por interferencia, la única compatible con el espíritu securitario.

El tercer fenómeno es la progresiva invasión de las capas sociales altas por elementos procedentes de abajo, que ascienden por la vía del Estado y que, enriquecidos en el servicio, se apartan luego de él.

Estos nuevos aristócratas están lejos de presentar los caracteres de los primeros, o de aquellos que subieron por sus propios medios los sucesivos escalones de la sociedad. Una cosa es progresar por méritos propios y otra ser promovido por el favor de un amo. Un pirata como Drake, enriquecido por sus correrías, y cuyo ennoblecimiento no fue más que el reconocimiento de su importancia, se lo debe todo a sí mismo, y es un aristócrata muy distinto del funcionario público que ha hecho carrera en los despachos, con frecuencia gracias más a su adaptabilidad que a su energía.

No podemos formular aquí una regla absoluta. El funcionario puede haber desplegado las cualidades más viriles. Pero también con frecuencia, como sucedió en el Bajo Imperio Romano, se trata sólo de alguien que ha recobrado la libertad pero conservando los caracteres de su primitiva condición. Y como reclutada de estos liberados, la clase alta del Bajo Imperio carecía de orgullo e independencia.

La aristocracia francesa a finales del antiguo régimen se resentía también del modo en que se elevaron la mayoría de sus miembros, como lo demuestra el sorprendente retrato que Saint-Simon traza de Pontchartrain.

Clase media y libertad

La degeneración interior, la renovación por las aportaciones de temperamento insuficientemente libertario, transforman el tono de una aristocracia, en la que acaban dominando los elementos securitarios.

La historia social no ofrece otro espectáculo más lamentable. En lugar de mantener su situación por la propia fuerza y prestigio, como hombres que están siempre dispuestos a tomar iniciativas, responsabilidades y riesgos ante los que retrocederían los demás miembros de la sociedad, los privilegiados, cuya función consiste en proteger, tratan de ser protegidos. Y ¿quién se encuentra en una posición bastante elevada para protegerlos? El Estado, al que piden que defienda las posiciones que ellos son incapaces de defender por sí mismos y, por lo tanto, indignos de ocupar.

Fue en la época en que la nobleza francesa, reclutada por la compra de cargos públicos, no era ya capaz de destacar en la guerra, cuando trató de que la ley le reservara los puestos de oficiales. Cuando a los mercaderes que navegaban con todo su capital, como Simbad,

suceden comerciantes prudentes, éstos aspiran a que las naves del rey aseguren a sus viajantes el derecho exclusivo de frecuentar tal o cual costa lejana que sus antepasados se habrían reservado a cañonazos.

¿Cómo unos hombres cuya fuerza se basa en la garantía y apoyo que el Poder les presta podrían mantener frente a él la altiva independencia que constituía el honor de la antigua aristocracia? Carentes de fuerza propia, ya no sostienen al Poder, y como no le sostienen, son también incapaces de limitarle. Las ideas de aristocracia y libertad se disocian.

Es en la clase media donde entonces residen las aspiraciones libertarias. Podríamos definirla diciendo que está integrada por quienes poseen suficiente fuerza social para no tener que precisar de ninguna protección particular y para desear la más amplia libertad, pero que, por otra parte, no tienen bastante fuerza para que sus libertades puedan resultar opresivas.

Esta clase sólo puede desarrollarse una vez que la seguridad general ha alcanzado determinado nivel, ya que en una completa inseguridad los elementos sociales tienen que reunirse en agregados suficientemente grandes, y entonces surgen las señorías. Sólo más tarde, cuando el Poder público se ha afianzado, se precisan menos fuerzas para mantener una existencia independiente. Llega entonces la hora de la clase media.

Ésta se convierte, como ya subrayó Aristóteles, en el elemento más importante del cuerpo social. Es lógico que se alíe con el Poder si tiene que disciplinar a una aristocracia que usa de su poderío de manera desordenada. Y lo mismo hace con la aristocracia cuando el Estado pretende aplastar la libertad.

Sus intereses específicos la hacen campeona de una república en la que el orden, necesario para mantener su seguridad, se hace compatible con la tolerancia necesaria para la práctica de la libertad. Esta clase se ajusta tan bien a un régimen moderado, que éste no dejará de establecerse allí donde ella florece, ni de flaquear cuando desaparece. Es una verdad bastante conocida que cuando esta clase de la población romana quedó diezmada y proletarizada por las guerras, la república ya no fue viable.

Podemos afirmar con la misma seguridad que su naufragio es la causa próxima de los despotismos modernos. A medida que la inflación iba destruyendo la independencia que hacía posible la seguridad y el liberalismo burgueses, hicieron su aparición las tiranías.

Nivel o niveles de libertad

Podemos tomar las cosas de más lejos. Como hemos dicho, esta clase tiene una posición tan segura que no puede desear sino la libertad.

Supongamos que es dueña del Poder. Tiene entonces la opción de tomar para sí la libertad sin generalizarla y proporcionar a las capas inferiores la seguridad que necesitan, permitiendo por lo además e incluso facilitando el paso de la zona securitaria a la zona libertaria; o bien extender esta libertad a todos. Sabemos que en los siglos XVIII y XIX optó por la segunda política.

Pero al extender a todos el grado de libertad que le es propio, privaba —como necesaria consecuencia— a las clases situadas por debajo de ella de los medios de protección que a ella le eran innecesarios.

Hay aquí un nexo lógico bastante evidente, pero su desconocimiento es tal que debemos detenernos un momento a aclararlo.

Un ejemplo podrá ayudarnos. Uno de los aspectos más importantes de la libertad es la libertad contractual. Es propio de la dignidad del hombre libre poder comprometerse y obligarse por un acto de voluntad. Así lo entendían los romanos, que empleaban el mismo término, *leges*, para designar las leyes, obligatorias para todos, y los contratos, obligatorios para las partes. La misma idea se encuentra en nuestro código civil, según el cual el contrato es la ley de las partes. Discurriendo de manera irrefutable sobre estas materias, los juristas han defendido que, al estar el trabajador ligado por su propio contrato, la huelga constituye una ruptura unilateral del mismo, por lo que el patrono tiene derecho a reclamar daños y perjuicios. Incluso en nuestros días, el ilustre Duguit ha renovado esta demostración de manera perentoria. Pero las consecuencias de esta lógica eran inaceptables, en cuanto demasiado duras para los asalariados, como también era demasiado duro dejar a su cargo todo accidente de trabajo no imputable al patrono; y, sin embargo, así deberían haber ido las cosas, al tratarse de relaciones entre dos hombres libres, cada uno de los cuales debe soportar las consecuencias de su torpeza o su mala suerte.

Se ha desarrollado toda una legislación social para proteger al trabajador y para conferirle privilegios. Y las clases superiores, llamadas a soportar esta carga, no podían en justicia protestar contra ello, puesto que de este modo se iba consolidando el estatuto securitario que siem-

pre será necesario al gran número. Pero al mismo tiempo parece que no se apreció suficientemente la contrapartida de esta política securitaria, que condujo a discriminar entre los hombres considerados libres y a rechazar para la multitud los riesgos, las responsabilidades y, como lógica consecuencia, los honores de la libertad.

Una aristocracia securitaria

Esta huida ante las obligaciones de la libertad ha sido menos notoria debido a que en el otro extremo de la escala social se produjo el mismo fenómeno, aquí sin la excusa de la necesidad.

Si a una aristocracia que dispone de grandes medios y de una gran libertad le incumbe el deber de evitar el abuso y el desorden mediante una estricta disciplina de sus costumbres, entonces jamás aristocracia alguna ha burlado tan a fondo su misión como la que ha surgido en el seno de la clase propietaria. Si una aristocracia traiciona su función cuando se hurta a los riesgos y responsabilidades y busca sólo la seguridad de sus posesiones y de su posición, entonces ninguna aristocracia ha desertado más rápidamente que la aristocracia capitalista.

¿Qué es lo que ha sucedido? Mientras que en los comienzos del siglo XIX había un gran número de propietarios cada uno de los cuales corría los riesgos inherentes a su particular empresa, a finales de siglo se impuso una clase mucho más restringida que, por el mecanismo de la sociedad anónima y del mercado financiero, gobernaba empresas gigantescas y dominaba las actividades económicas. Una aristocracia, sin duda, pero sin el honor que distinguió a la aristocracia y dirigió sus acciones por caminos bien ordenados; una nueva aristocracia atenta a separar del mando la responsabilidad, de la que se desentendía, y los riesgos, que descargaba sobre sus accionistas.

Apenas puede negarse que la pequeña aristocracia capitalista fue menos dura con sus empleados que la amplia clase propietaria que la precedió. Sin embargo, no hay que extrañarse de que despertara más rencor y odio. Y es que los hombres aceptan cualquier amo con tal de que se muestre duro consigo mismo y valeroso. Los legionarios romanos no murmuraban cuando el cónsul, que les había dado sin cesar ejemplo de su valor, se apropiaba de una parte leonina del botín. Pero difícilmente se toleraba que las intrigas de la ciudad permi-

tieran a ciertos hombres hábiles apropiarse de la mayor parte del *ager romanus*.

Del mismo modo, el burgués que dedicaba toda su fortuna y su tiempo a un negocio que llevaba su nombre y en el que comprometía su felicidad, merecía todos los respetos. Pero no ocurría lo mismo bajo el régimen del anonimato.

Todos los medios eran buenos para la nueva aristocracia con el fin de librarse de los riesgos. Y poco a poco, siguiendo el eterno procedimiento securitario, iba monopolizando las situaciones adquiridas, apuntalándolas en el poder estatal. Cuando llega la tormenta, cunde el pánico entre estos potentados, y en nombre del interés general piden al Poder que los ayude y los salve.

Desaparición del elemento libertario

Cuando sobrevino la gran crisis de entreguerras, los proletarios estaban a punto de conseguir una seguridad miserable, cuya expresión era el subsidio de desempleo. Los aristócratas se habían procurado otra, más dorada, en el apoyo del Estado. Quedaba una clase media, que había sido ya, según los países, casi o totalmente proletarizada por la inflación y que quedó afectada por la gran ola de la inseguridad. Fue un cataclismo que desmintió la sabiduría secular.

Se consideraba verdad indiscutible que un hombre despierto y hábil siempre encuentra trabajo. Y, sin embargo, los ingenieros más cargados de diplomas, así como los más humildes trabajadores, han de oír que no se tiene necesidad de ellos. Tras la humillación del paro se va imponiendo progresivamente la idea de que encontrar trabajo es cuestión de suerte o de enchufe.

Otro adagio, consagrado por las generaciones sucesivas, afirmaba que producir más equivale a elevar el propio nivel de vida. Pero al cosechero de vinos, al pescador y a tantos otros se les dice ahora que el aumento de producción puede reducir las ganancias, y que la reducción puede aumentarlas.

Finalmente, se tenía por demostrado que la privación presente equivalía a asegurar para sí y los suyos un futuro mejor. Pero nuevas devaluaciones completan la lección de la guerra y se burlan de la previsión individual; contra toda razón, los préstamos concedidos enriquecen al deudor y empobrecen al acreedor.

Se abandona toda una ciencia de la vida, sencilla pero que hasta entonces había sido suficiente. Imaginemos una multitud de pescadores cada uno con su barca. De pronto, la marea, el viento, el pescado, se comportan de la manera más enloquecida y desbaratan toda previsión. ¿Qué sucederá entonces?

He aquí lo que realmente sucedió. Se descubrió la existencia de sectores guarecidos; se vio al funcionario colocado en su puesto y seguro de su pensión; se vio a la gran empresa monopolizadora de un servicio público mantener e incluso aumentar sus beneficios ordinarios. Era, pues, lógico que la muchedumbre desorientada se precipitara hacia esos sectores seguros. Y como en ellos no había lugar para todos, era también lógico que la gente deseara que la protección se extendiera también a sus propios sectores de actividad.

El «pactum subjectionis»

El rasgo psicológico característico de nuestro tiempo es el predominio del temor sobre la confianza en sí mismo. El obrero tiene miedo de quedarse sin trabajo, miedo a una vejez sin ahorro. Por eso reclama lo que hoy se conoce como «seguridad social».

No menos asustadizo se muestra el banquero. Teme perder sus inversiones y emplea los capitales de que dispone en fondos del Estado, satisfecho con percibir sin esfuerzo la diferencia entre el interés que producen los títulos y el que paga a sus depositantes. Todos los individuos, todas las clases tratan de apoyar su existencia individual en el Estado, tienden a tomarle por asegurador universal. El presidente Roosevelt se reveló perfecto psicólogo cuando definió como «los nuevos derechos del hombre» el derecho del obrero a recibir un puesto de trabajo con un salario constante, el derecho del productor a vender cantidades estables a un precio estable, etc. Tales son, en efecto, las aspiraciones securitarias de nuestro tiempo.

Se le otorgan al hombre estos nuevos derechos como algo que viene a completar los que proclamara el siglo XVIII. Pero la más ligera reflexión revela que en realidad lo que hacen es contradecirlos y anularlos; que al decretar la libertad, se hacía al hombre único dueño de sus actos cuyos resultados el Estado no podía garantizar y con cuyas consecuencias sólo el individuo tenía que pechar; que, por el contra-

rio, para garantizar al hombre determinados resultados es necesario que el Estado asuma el control de sus actividades; que en el primer caso se concibe al hombre como mayor de edad, emancipado y expuesto al azar de la vida, mientras que en el segundo se trata de sustraerle a ese azar, se le trata como a un incapaz, se le pone bajo tutela. De modo que, en definitiva, las promesas actuales cierran un ciclo que se inició con las declaraciones de entonces. La libertad recibida se restituye a cambio de una seguridad que se desea recibir.

El espíritu humano tiene, como el corazón, una necesidad de afecto que le lleva a las mismas debilidades. No quiere ver en un mismo fenómeno más que los aspectos que le halagan y le exaltan, no los que le molestan y afligen. Disocia lo que en la vida es inseparable, celebra la causa y condena el efecto, aplaude el fin y repudia los medios, afirma una idea y niega su corolario. Así, los derechos del hombre nos llenan de exaltación, pero la ferocidad burguesa de la sociedad en tiempos de Luis Felipe, tan indiferente para con el parado, tan cruel con el quebrado, hiere nuestra sensibilidad. Nos negamos a reconocer en ello dos manifestaciones estrechamente ligadas a un mismo genio.

El genio de una clase que, deseando emplear plenamente sus energías, desea echar abajo todas las barreras que se oponen a su actividad, como ese gigante que aparece en el frontispicio de un célebre panfleto[2] con esta leyenda: «Quitadle las cadenas y dejazle libre.» Quería que todos los obstáculos desaparecieran de la arena social, sin pararse a pensar si por ventura no fueron necesarios como barandillas y útiles como protecciones. Decretó que sólo el hombre puede dirigir su conducta, que él solo es el autor de su suerte; pero una vez emprendida la carrera, la regla no podía ser otra que la formulada por el encolerizado Carlyle:[3] «Cada uno para sí y que el diablo se lleve a los rezagados.»

La plenitud de la libertad implicaba la plenitud del riesgo. No podía haber para los débiles ningún socorro, desde el momento en que no había para los fuertes ninguna restricción. Era la «lucha por la vida», idea que sabemos no le fue sugerida a Darwin por el espectá-

[2] *Réponse aux observations de la Chambre de Commerce de Normandie* por Dupont de Nemours.

[3] Véanse las páginas inmortales de *Past and Present* (1843).

culo de la naturaleza, sino que, por el contrario, la tomó de los filósofos individualistas.

Este régimen haría sentir toda su dureza a quienes partían con desventaja, es decir a los proletarios. La asignación de un mismo grado de libertad a todos los miembros de la sociedad, así como una misma ausencia de protección, tenían que producir una insoportable inseguridad para los peor situados. Fueron éstos los primeros en protestar contra el derecho común de la libertad y en reclamar disposiciones protectoras.

Pero también se derrumbaron a su vez los que se creían fuertes. La sociedad en su conjunto acabó reclamando seguridad. Una seguridad que tenía su precio. Tal es la razón de que hoy asistamos a lo que los antiguos autores denominaron *pactum subjectionis:* los hombres entregan al Estado sus derechos individuales para recibir de él unos derechos sociales.

Seguridad social y omnipotencia estatal

No es necesario demostrar que cuando se busca la seguridad lo que se encuentra es el Estado totalitario. Los hechos saltan a la vista.

En dos países de tradiciones políticas opuestas, dos hombres que no se podría imaginar más diferentes, fueron llevados simultáneamente al Poder por la misma aspiración securitaria de un pueblo trastornado por la crisis. Pues bien, si tenemos en cuenta el radical contraste de ambas naciones y ambos dirigentes, no deja de sorprender la observación de que el papel de salvador asumido por el Poder ha justificado, lo mismo en Estados Unidos que en Alemania, un espectacular avance del Estado, que se traduce en la misma proliferación burocrática, el mismo triunfo de la autoridad central sobre las autoridades regionales, la misma subordinación de las decisiones económicas a la decisión política.

Es cierto que el proceso no fue tan lejos en Estados Unidos como en Alemania. Pero también ¡qué diferencia en el punto de partida! En el caso de Alemania, un Estado federal se convirtió en Estado unitario, si bien el principio unitario estaba ya implícito en el predominio de Prusia en el Reich. Mientras que Washington no gobernaba directamente sino en el distrito de Columbia. La fuerza y la vitalidad de

los gobiernos de los estados eran tales, que su subordinación, en el espacio de unos años, tiene algo de milagroso.[4]

Estados Unidos era un país que no conocía el servicio militar, donde existía la tradición de elegir a los funcionarios, donde el Poder estaba sometido al control de los tribunales. ¿No es sorprendente que en el lapso de unos años pudiera reducirse prácticamente a la nada todo este control, se pudiera edificar una burocracia gigantesca e investirla de los más amplios derechos, pues existen servicios particulares habilitados simultáneamente para dictar normas —poder legislativo—, aplicarlas —poder ejecutivo— y condenar a los delincuentes —poder judicial—?

Finalmente, nada ha contribuido más a afirmar el Poder como su permanencia —contraria a la costumbre— en las mismas manos.

Así, dos Estados, tan diferentes como se quiera, han caminado simultáneamente hacia la omnipotencia, llevados por las mismas aspiraciones securitarias.

Ya hemos visto cómo estas aspiraciones sirven a la expansión del Estado. Veamos ahora en qué forma.

Del Estado se espera que proporcione una protección. El resultado es que todos los candidatos a la seguridad se apresuran a aceptar su crecimiento. Considerado, si se quiere, como un paraguas viviente, se consiente y aplaude su proliferación. Y así, las críticas a que en otro tiempo habría dado lugar la expansión del aparato burocrático, bien pronto desaparecen si se trata de poner en práctica los seguros sociales.

Cuando se espera del Estado protección y seguridad, basta con que justifique sus incursiones en la necesidad de su protectorado, de su «patronato». Ya Bismarck comprendió cómo de este modo se extendía la autoridad.[5]

---

[4] Los ingresos financieros que el Estado federal necesitaba en 1938 eran veinticuatro veces mayores de lo que habían sido a principio de siglo.

[5] «Aunque parece tender al bien de los individuos, el socialismo de Estado trabaja sobre todo para el Estado. No se equivocó el gran político realista que patrocinó y entronizó oficialmente el socialismo en Alemania. Comprendió que el Estado, al acostumbrar al ciudadano a dirigirse a él para implorar un texto de ley, un reglamento de administración pública, una ordenanza policial, lo sujeta con lazos de dependencia y sujeción. Vio claramente que el Estado se fortifica como Estado con sus aparentes concesiones. Pueden cambiar las formas políticas, pero aumentan la autoridad y la coacción legadas por las formas antiguas a las nuevas formas.» Henri Michel, *L'Idée de l'État*, París 1898, p. 579.

Si, por un lado, la inseguridad, al generalizarse, generaliza también la predisposición a soportar la autoridad, por otra excita y anima al Poder. Éste toma su energía de los átomos sociales que la proporcionan. En una época de seguridad, los individuos enérgicos y emprendedores tienden a elevarse en la sociedad en lugar de entrar en el aparato del Estado. Pero la inquietud social los devuelve al Poder. Si se analizara el nuevo personal de los nuevos regímenes, se hallaría una gran mayoría de elementos que, en tiempos normales, no se habrían orientado hacia el gobierno.

Así, una disposición excepcional en la sociedad a ser gobernada y un personal excepcionalmente fogoso en el gobierno, tales son los factores que, en nuestra época de inseguridad, dan origen a un régimen de protectorado social.

El protectorado social: su justificación, su vocación

Una misma corriente, aunque de desigual rapidez, arrastra hoy a todos los pueblos hacia el protectorado social. Los intereses asustados por la incertidumbre, la razón sacudida por el desorden, el sentimiento conmocionado por la miseria, la imaginación inflamada por la visión de las posibilidades, todas estas cosas claman al unísono por un ordenador y un justiciero. La presión de las necesidades, de las aspiraciones, de las pasiones y de los sueños ayudan a barrer todos los obstáculos constitucionales, jurídicos o morales, ya minados por la disolución de los valores absolutos, el odio a los derechos adquiridos, el espíritu beligerante y bárbaro de los partidos. Para poder hacerlo todo, es necesario que el Estado lo pueda todo. Los pueblos cuentan con que permanecerá dócil a sus impulsos, al tiempo que producirá unos efectos concretos que sólo pueden obtenerse por la continua prosecución de planes sistemáticos. Los expertos esperan que regule todos los mecanismos sociales según la razón objetiva, imponiéndola allí donde lo único que hay es un confuso torbellino o un foco de voluntades subjetivas. Todo invita a los hombres del Poder a las vastas ambiciones. Las más nobles no son las menos peligrosas: quieren ser los artífices de la felicidad y del proceso histórico.

Desde que la religión perdió su imperio sobre los espíritus, el fin confesado de la existencia humana es la felicidad. La Declaración de

Independencia americana incluía entre los derechos del hombre «la búsqueda de la felicidad». Se daba por supuesto que buscar la propia felicidad era asunto de cada uno. Pero ¿acaso no podrían contribuir a ello las inmensas fuerzas del Estado? ¿No deberían emplearse estas fuerzas para conseguir este fin? Ya en 1891, Joseph Chamberlain estimaba que el Estado tenía competencia para aprobar cualquier ley y realizar cualquier acción capaz de contribuir a la felicidad humana.[6]

Una vez que los sabios han colocado al ser humano en la serie animal, surge una nueva idea: la de la perfectibilidad de la especie. ¿Acaso no es tarea del Poder impulsar al animal humano por la vía de su perfeccionamiento?

El comportamiento humano ha sido objeto de estudios que han puesto en claro su irracionalidad. El siglo XVIII confiaba en el instinto para guiar al hombre de acuerdo con sus intereses, una vez liberado de la coacción y de las supersticiones. Actualmente se considera al instinto, no como una guía natural infalible, sino como una memoria colectiva enriquecida mediante un lento proceso de acumulación. Guía tan imperfecta, que algunos pueblos salvajes se dejaron morir de hambre en medio de hierbas y tubérculos que no habían aprendido a considerar comestibles.

Examinado a la luz de la ciencia, el comportamiento humano aparece susceptible de notables mejoras que pueden incrementar la felicidad individual e impulsar el avance de la especie. Se está lejos —para fijarnos en los ejemplos más comunes— de que la alimentación familiar sea correcta, de que se tomen los cuidados corporales oportunos. Los hombres podrían ser mucho más sanos y bellos si no fueran esclavos de la rutina y juguetes del azar. ¡Qué mundo el nuestro, donde los niños concebidos por descuido crecen como hierbas silvestres, donde las ciudades crecen impulsadas por sórdidas especulaciones, como bestias ciegas que se revuelcan en sus propios excrementos!

Compadezco al hombre que jamás ha experimentado la noble tentación de convertir este desorden en un cuidado jardín, de construir Ciudades del Sol pobladas de una raza más noble. Pero también estas visiones tienen su peligro. Pueden embriagar a mentes de cortos alcances y convencerles de que la felicidad de un continente exige la

[6] Cámara de los comunes, 23 de marzo de 1891.

entera supresión de bebidas alcohólicas, peor aún, el exterminio de toda una raza cuya sangre se considerara impura.

Sólo quien ha buscado por sí mismo la verdad conoce cuán engañoso puede ser el destello de evidencia con que una proposición nos deslumbra de pronto; enseguida se desvanece, y la búsqueda se reanuda. Hay que abarcar todo el campo del saber para medir cuán pocos descubrimientos ofrecen una solidez suficiente para que pueda fundarse en ellos una acción que afecte a toda la sociedad humana, y para apreciar también la dificultad de conciliar entre ellos las indicaciones a menudo discordantes que ofrecen las distintas disciplinas.

A falta de este conocimiento intelectual de los límites del saber, la sabiduría mundana de una aristocracia antigua puede precaver contra los entusiasmos de quienes quieren ser constructores pero corren en peligro de ser incendiarios.

A pesar de todo, por todas partes se confía la gestión de los intereses generales a una clase que tiene necesidad perentoria de certezas y adopta verdades inciertas con el mismo fanatismo que en otro tiempo los husitas y los anabaptistas.

Teocracia y guerras de religión

En vano se ha intentado expulsar la fe de la escena política. La aspiración religiosa es tan natural al hombre, que éste ennoblece los intereses y transfigura las opiniones en cultos idólatras: entrega sus anillos de oro a todo Aarón que represente a un dios. Así el Poder, en manos de una secta victoriosa, reviste un carácter de teocracia sin el cual no podría obtener de los súbditos el grado de obediencia necesario para el cumplimiento de sus tareas *protectoras.*

Estas tareas exigen, en efecto, una mayor disciplina de la que puede proporcionar el consentimiento racional de los ciudadanos, los cuales, incluso después de haber dado su aprobación expresa a una medida, pueden oponerse de manera casi unánime a su aplicación.[7] Se necesita, pues, acudir a los medios de coacción. El aumento numérico de la policía, su creciente importancia y dignidad, es un fenómeno universal de nuestro tiempo. Pero no hay que excederse en esta coacción directa, siendo preferible actuar sobre los espíritus. La pro-

[7] La «Prohibición» en los Estados Unidos ofrece de ello un claro ejemplo.

paganda es el complemento indispensable de la policía; una propaganda que tiene a su vez sus propias exigencias, ciertas expresiones clave que hagan vibrar en todos los individuos las cuerdas tensadas por una misma fe.

Así, pues, todo contribuye a consolidar la estructura del nuevo Estado. El minotauro es indefinidamente protector; pero también tiene que ser indefinidamente autoritario. Para mantener siempre la fe en sí mismo, tiene necesidad de estar convencido, y para ser obedecido debe convencer; suma el magisterio espiritual al temporal. Reúne los dos poderes que la civilización occidental ha mantenido siempre separados; en ello consistió su singularidad, el secreto de su extraordinario éxito.

Nos vamos acercando hacia este régimen a un paso del que somos extrañamente inconscientes, y por eso las luchas política toman una virulencia tan cruel. Los hombres perciben que ya no hay sitio para lo que en otro tiempo se llamaba vida privada.

El minotauro modela de tal modo las existencias particulares, que ya no es posible sustraerse a su acción, de suerte que no hay salvación sino apoderándose de él. Ya no se puede decir: «Yo viviré así», sino «Para vivir así, tengo que hacerme con los mandos de la gran máquina y dirigirlos en el sentido que me convenga.»

Ésta es la era de las proscripciones y de las guerras civiles; guerras internacionales también, pues estos titanes no pueden tolerarse entre ellos. ¡Y qué guerras! Porque no se sirven solamente de una parte de las fuerzas nacionales, sino que pueden requisar todos los elementos materiales y espirituales de la comunidad, en cuyo tronco, techo y cielo se han convertido.

CAPÍTULO XIX

ORDEN O PROTECTORADO SOCIAL

Asistimos a una transformación radical de la sociedad, a una suprema expansión del Poder. Las revoluciones y los golpes de Estado que marcan nuestra época no son sino insignificantes episodios que acompañan a la implantación del protectorado social.

Un poder bienhechor velará sobre cada hombre desde la cuna hasta la tumba, reparando los accidentes que le sucedan, aunque dependan de él mismo, dirigiendo su desarrollo individual y orientándolo hacia el empleo más conveniente de su actividad. Como consecuencia lógica, este poder dispondrá de todos los recursos de la sociedad con el fin de darles el más alto rendimiento y multiplicar los beneficios que confiere.

En cierto modo, el Poder se compromete a realizar la felicidad pública y privada, y una cláusula indispensable de este contrato es que todas las propiedades, todas las fuerzas productivas, todas las libertades, le sean entregadas, materiales y mano de obra sin los cuales no podría cumplir tan gigantesca tarea. De modo que se trata de constituir como un inmenso patriarcado, o, si se prefiere, matriarcado, pues se nos dice que el poder colectivo debe estar animado por sentimientos maternales.

No hay duda de que el gran impulso que se ejerce en favor del protectorado social no implica en todos una clara conciencia del término hacia el cual se va. Pero éste es bastante manifiesto para las mentes clarividentes. Algunos se asustan y lo denuncian, sin apreciar la complejidad y la fuerza de las causas operantes. Otros lo aplauden, sin preocuparse de todas las consecuencias. En verdad, el debate se desenvuelve mucho menos en una atmósfera de serenidad, como ocurre con dos médicos cuando se consultan sobre un tratamiento,

que en un clima de pasión, como entre dos nadadores arrastrados por una corriente, contra la cual uno de ellos quiere luchar y a la que el otro prefiere abandonarse.

Nuestro análisis del crecimiento del Poder nos ha preparado para comprender el gran fenómeno moderno. Vamos a enunciar las razones por las cuales hay que combatirlo, recordar los factores inmediatos que militan a su favor, subrayar sus peligros, en fin y sobre todo, investigar las causas profundas que le hacen actualmente inevitable, y preguntarnos si éstas son de necesidad absoluta o contingente.

La negación liberal

La escuela liberal niega que el Estado tenga que cargar con la tarea de satisfacer las necesidades a las que se le invita y sobre las que él se precipita gustosamente, puesto que la satisfacción de esas necesidades cae *fuera del ámbito normal de sus atribuciones*.

La expresión empleada nos indica que abandonamos nuestro terreno habitual y que pasamos de la consideración positiva del Poder a la consideración normativa del Estado. Este cambio en el sistema de referencias es legítimo, e incluso obligado, ya que no nos limitamos a enumerar las constataciones sobre lo que es, sino que nos enfrentamos a opiniones sobre lo que debe ser. En todo caso, es preciso señalarlo claramente, pues nada hay peor que la confusión entre lo normativo y lo positivo.

Se nos dice, pues, que el Estado abandona la esfera normal de sus atribuciones. Veamos lo que un liberal tiene que decir al respecto, y para ello nada mejor que servirnos de los argumentos formulados por una mente clara como es la de Émile Faguet.[1]

Se habla de una esfera normal de atribuciones estatales. Desde luego. ¿Cómo podría definirse? «Asegurar el orden interior y la defensa exterior.»[2] Pero ¿que es lo que la determina? Pues la naturaleza de la sociedad, constituida para la defensa de todos contra la violencia del exterior y de cada uno contra la agresión de los demás.

---

[1] Véase concretamente E. Faguet, *Le libéralisme*, París 1903. Un buen libro que contiene excelentes verdades.

[2] *Op. cit.*, p. 102, y en varios otros pasajes.

Pero aquí conviene detenerse un momento. ¿Quién me obliga a aceptar esa concepción de la sociedad? Si suponemos que yo soy un granjero que vive autárquicamente con su familia, sin duda que la sociedad no será para mí más que una institución represiva, que atiende a mi seguridad por medio del soldado y del policía. Pero si, por el contrario, suponemos que soy un obrero, que produce lo que me es inútil y recibe lo que me es necesario a través del complejo mecanismo del trabajo de multitud de otros individuos, la sociedad se me presentará más bien como una asociación de trabajadores. Tenderé a considerarla esencialmente como una institución cooperativa por medio de la cual recibo, contra cierta cantidad de trabajo, cierta cantidad de productos y servicios. Y si este intercambio se perturba o me parece injusto, ¿por qué no habría de invocar la intervención del Poder para que normalizara la cooperación, como también la invoca el propietario liberal para reprimir los ataques contra su propiedad?

¿A qué se reduce, entonces, la «esfera normal»? A la concepción *liberal* de lo que debe hacer el poder público, una concepción que otros pueden juzgar estrecha, superada, que no responde a sus necesidades. Estos oponen *su* propia concepción, que tratarán de hacer triunfar.

Aceptemos la definición liberal de la «esfera normal». Se habla de defensa frente al exterior. Hay ciertamente Estados vecinos que disponen de todas las fuerzas nacionales y las dirigen de manera que produzcan un máximo de poder militar. Por consiguiente, la preocupación por la defensa, que el liberal incluye entre las «atribuciones normales», obliga a nuestro Poder a disponer de todo y a dirigirlo todo.

Se habla también de «orden interior». Pero ¿de qué orden se trata: aquel en el que no puedo encontrar empleo para mi fuerza de trabajo, en el que no estoy seguro de poder proporcionar a mis hijos lo que la naturaleza proporciona a los pequeños de los salvajes, y en el que la menor sacudida financiera puede dar al traste con la previsión de toda una vida? En la pregunta está ya implícita la respuesta.

Lamento tener que atacar la tendencia liberal. Su error consiste en mantener unas posiciones que son insostenibles teóricamente e ineficaces frente a las necesidades y las pasiones. La imagen que se forma del Poder no responde a la realidad de ninguna época y de ningún país. Jamás se le ha excluido del ámbito de los intereses económicos y sociales. Cuando el código civil prescribe el reparto sucesorio, propone una medida económica y social tanto en sus intenciones como

en sus efectos. ¿Y qué vastas consecuencias económicas no habrá desplegado la ley de 1867 sobre sociedades anónimas?

Así, pues, la negación liberal, en la forma en que se propone, es completamente utópica.

La crítica legalista

Esto no significa que no exista ninguna otra posición crítica. Para situarla convenientemente, tomemos algunas nociones elementales de la teología. Cuando la inteligencia, sin la ayuda de la ciencia ni de la revelación, se lanza a su objeto esencial, el conocimiento de Dios, forma naturalmente dos concepciones antitéticas: la de una providencia milagrosa, que responde a las plegarias particulares e interviene para alterar el curso de las cosas en beneficio de quien la invoca, y la de una sabiduría suprema, que ha dado a todas las cosas unas leyes de una majestuosa regularidad, dejándolas que operen por sí mismas.[3]

La teología ha conciliado admirablemente ambas concepciones en su explicación de la naturaleza divina. Para nosotros, basta aquí haber señalado la antítesis en su forma más burda, para aplicarla al gobierno de los asuntos humanos.

Ese gobierno puede revestir la forma legalista o la providencial. Puede dictar unas leyes claras y relativamente inmutables, y vigilar para que se apliquen perfectamente, respetando los efectos que produzcan; o bien puede intervenir ocasionalmente y aplicar a cada situación particular un remedio particular, de tal modo que no haya ya leyes ciertas, sino una secuencia ininterrumpida de «milagros», de actos arbitrarios.

En todos los tiempos, la filosofía política ha opuesto ambas concepciones, bautizadas hace veinticinco siglos por los chinos como «gobierno de las leyes» y «gobierno de los hombres».

La primera es evidentemente un ideal al que sólo cabe aproximarse. Examinémosla brevemente. Y, para mayor claridad, tratemos de poner un poco de orden en las múltiples ideas que sugiere la palabra «ley».

El mundo material está regido por leyes a las que nosotros, en cuanto seres físicos, estamos necesariamente sometidos. Así, si estoy sus-

[3] «Fixit in aeternum causas, qua cuncta coercet Se quoque lege tenens.» Lucano, *Farsalia*, II, 9-10.

pendido en el aire y me falta apoyo, *deberé* caer, de la misma manera que cae una manzana. Nuestro sometimiento a estas leyes es absoluto, y no se diga que la ciencia nos libera de él, ya que, por el contrario, todos los éxitos de la técnica consisten precisamente en una inteligente y provechosa sumisión a estas leyes.

Cuando hablamos de leyes naturales de la sociedad, nos referimos a algo muy distinto: así, una población de pastores nómadas cuyos pastos se han agostado por la sequía *debe* emigrar. Pero aquí la necesidad no es mecánica: se puede no emigrar y... morir.

Llegamos, finalmente, a un género de leyes respecto a las cuales nuestra sumisión es menos *coactiva*. Nos referimos a las leyes morales que podemos violar, a las leyes civiles que podemos transgredir. Las leyes morales prescriben lo que está bien en sí mismo; las leyes civiles lo que es útil a la sociedad. La legislación positiva de una sociedad dota de sanciones a las prescripciones del bien y de lo útil, aunque manteniendo la necesaria subordinación de lo útil a lo bueno.

Así, pues, el gobierno de las leyes es esencialmente aquel en que están consagradas las normas que procuran la utilidad de los hombres entregados al bien, en el marco que determinan generalmente las leyes físicas de la naturaleza y particularmente las leyes naturales de la sociedad.

Cuando el Poder se limita a hacer respetar estas leyes, el individuo se mueve en un terreno en el que encuentra unas barreras y unas sendas ya trazadas, pero en el que —siempre que respete esas barreras y siga esas sendas— es libre en el sentido de que ninguna voluntad humana, con una intervención repentina y arbitraria, vendrá a trastornar sus cálculos y a coaccionar su voluntad. Se le reconoce señor y responsable de su destino y se consagra su dignidad.

Por supuesto que la debilidad humana nos impide realizar siempre perfectamente semejante sistema. Nuestro discernimiento del bien nunca es perfecto y sobre todo nuestra capacidad de prever lo útil es incapaz de tener en cuenta todas las circunstancias. De tal modo que nuestras leyes no pueden tener un carácter absolutamente inalterable e inmutable, que se precisa una vigilancia continua que atienda a los casos particulares, y la intervención periódica de una sabiduría que revise las reglas. Pero es evidente que el exceso de esta vigilancia o la exagerada frecuencia de estas intervenciones disminuyen la libertad y la dignidad del individuo. De manera que el puro gobierno de las

leyes, aunque irrealizable en su perfección, sigue siendo el modelo al que es preciso referirse, el mito en que hay que inspirarse. Tender hacia ese ideal significa servir a la causa del orden social y de la dignidad humana.

Podemos decir que cada una de las sociedades que han ido apareciendo a lo largo de la civilización se ha acercado, en un momento de su historia, a esta perfección, aunque para apartarse en seguida de ella y evolucionar rápidamente hacia la arbitrariedad en el gobierno y el servilismo de los ciudadanos.

De entre las distintas causas de este fenómeno podemos enumerar algunas. Ante todo, el conjunto de leyes positivas que se supone son las más adecuadas deja mucho espacio a inmensas miserias y desgracias individuales. ¿Por que habría de extrañarse de ello el político en relación con las leyes humanas, cuando el teólogo lo admite en las leyes divinas? Pero esta serenidad no puede pedirse a las víctimas, que desean, reclaman, una intervención providencial que corrija esas consecuencias. Esta «variable» de descontento aumenta súbitamente en ciertas épocas, ya sea porque, habiendo cambiado las circunstancias de hecho, las leyes civiles no proporcionan ya de manera satisfactoria la utilidad social, ya sea porque, al haber cambiado las disposiciones psicológicas de los individuos, éstos no se contentan ya con la utilidad que reportan, ya sea por razones de más peso aún: porque niegan la necesaria subordinación de lo útil al bien, y creen que éste consiste en la utilidad, rompiendo así la cadena descendente que mantiene unidas a las distintas clases de leyes, ya sea, finalmente, porque poseídos por una vana confianza en la fuerza humana, creen poder derogar mediante leyes positivas las leyes naturales de la sociedad.

Todas estas causas pueden operar juntas, y de hecho la historia suele mostrárnoslas de algún modo conjugadas.

Ofrecen a los apetitos dormidos una maravillosa ocasión de reavivar el Poder, de devolverle el carácter agresivo y arbitrario que le es tan natural.

Es cierto que las intervenciones que emprende revisten al principio, en virtud de los hábitos legalistas adquiridos, la forma de leyes; pero son falsas leyes que se ocupan de situaciones inmediatas, bajo la urgencia de necesidades y pasiones también inmediatas. Bajo el manto de medidas objetivas, se manifiesta el desorden de todos los deseos subjetivos, como lo demuestra ampliamente la multiplicación

y las contradicciones de estas pretendidas leyes. Ya no hay constancia ni certeza, sino que son las voluntades del momento las que «hacen la ley», sin respetar las nociones de bien moral ni de necesidad natural, sino confundiéndolas con las de utilidad, concebida bajo su aspecto más transitorio. No es ya la utilidad permanente de la sociedad, sino la utilidad a corto plazo de una fracción, de un grupo que acomoda la moral y la ciencia a sus intereses y a sus pasiones.

Por más que de este modo se pretenda servir al hombre, lo cierto es que así pierde toda libertad y dignidad. Porque no puede basar su comportamiento en ningún dato cierto, y sus obras le sirven mucho menos que la gracia del Poder, lo cual le predispone a una ambición servil, a estar entre los que se aproximan a la fuente de los milagros para beneficiarse de la arbitrariedad.

¿Quién osaría negar que tal es la tendencia de nuestra época? ¿Y cómo no ver en ello un peligro? Sentimientos muy fuertes militan en este sentido. ¿De dónde viene la idea de que a los hombres les horroriza el despotismo? Creo, por el contrario, que les gusta.

Basta ver el dinero que derrochan en el juego, en las apuestas mutuas naturales, las loterías, para apreciar hasta qué punto les encanta la esperanza de una ganancia fortuita, y lo que están dispuestos a sacrificar para darse una oportunidad de obtenerla. Pues bien, el Poder arbitrario es una especie de lotería: con él se puede ganar.

Si examinamos las novelas, las obras de teatro, las películas y demás cosas que cautivan al público, podremos constatar que existe una demanda muy importante de acontecimientos, de espectáculos y de personajes que se salen de lo corriente. El Poder arbitrario responde a esta necesidad.

De este modo, las disposiciones morales facilitan la implantación del Poder arbitrario, exigido naturalmente por las tareas confiadas al protectorado social.

El problema moderno y su absurda solución

Tratemos de enunciar, en una serie de proposiciones claras, el problema con que se enfrenta nuestra época.

Ante todo, el malestar social que se pretende remediar mediante la institución del protectorado no es en absoluto imaginario. Existe

realmente, en la gran asociación cooperativa, una falta de ajuste y concordia entre las partes que reclama correcciones. Y existe un descontento muy extendido, una convicción de que la asociación no da a cada uno la parte social que en justicia le corresponde.

En segundo lugar, aun suponiendo que se pudieran aportar suficientes remedios en el marco del sistema legalista, en virtud de esas aplicaciones de las normas positivas a las nuevas situaciones que son periódicamente necesarias en tal sistema, faltarían los medios de realizar semejante aplicación, ya que las nuevas leyes deberían ser fruto del estudio esclarecedor y de la meditación, mientras que, por el contrario, lo que conocemos como actividad legislativa no es más que el fruto apresurado de intereses miopes y de pasiones ciegas.

De modo que, en tercer lugar, estas pretendidas leyes, multiplicadas, no son en realidad sino actos de gobierno que atienden a diario a circunstancias del día a día. En todo caso, el Poder, ya conserve o rechace esta débil función de legislador, procede por decisiones arbitrarias.

En cuarto lugar, el Poder arbitrario, arrastrado por las pasiones de la multitud e impulsado por las pasiones de los individuos que lo detentan, sin regla, sin freno y sin límites, constituye, pese a los oropeles con que se cubre, un despotismo tal como no lo había conocido todavía Occidente. No es menos peligroso por el hecho de que sea inestable, como por lo demás lo han sido todos los despotismos. Capaz de toda forma de dominación, distribuye el servilismo; susceptible de todas las captaciones, alimenta la ambición.

Y finalmente, la exigencia de orden de la que partimos desemboca en el desencadenamiento de una fuerza gigantesca de desorden.

Aquí podríamos concluir nuestro estudio, pues ya hemos dicho todo lo que teníamos que decir. Queríamos explicar el sucesivo crecimiento del Poder y su monstruosa expansión actual. La investigación ha terminado, el dossier está completo. Hemos fijado las causas e indicado las consecuencias.

No quisiéramos, sin embargo, abandonar el tema sin señalar el error que conduce a nuestra época a la absurda solución del desorden general como remedio a los desórdenes particulares.[4] Pero debe quedar claro que este suplemento a nuestra investigación es sólo una

[4] Porque a pesar del orden particular que pueda establecer, yo no veo en el despotismo otra cosa que el desorden por excelencia.

rápida y superficial ojeada sobre un problema que esperamos afrontar algún día.

Con este espíritu, volvamos a los fenómenos de desarmonía social y moral que favorecen en nuestro tiempo el florecimiento del Poder absoluto.

El milagro de la confianza

Toda la existencia del hombre en sociedad descansa sobre la confianza. El desconocido que encontramos no es una amenaza para nuestra persona o nuestros bienes; al contrario, vemos en él a uno de los innumerables cooperadores anónimos que nos aseguran la cotidiana satisfacción de necesidades que gradualmente se van multiplicando a lo largo de las edades. No sólo damos por descontada su abstención, como cuando confiamos objetos de valor a la discreción de un vecino, sino también su positiva cooperación a nuestro bienestar, como cuando nos fiamos de la diligencia de una multitud de agentes para hacer llegar un mensaje a su destino, o para procurarnos en cada momento lo que nos es necesario.

Nuestra seguridad reposa en la admirable regularidad con que nos prestan tantos servicios un número incalculable de miembros de la misma sociedad que sin embargo nos ignoran y a los que también nosotros ignoramos. Entre los cuales también nosotros representamos un papel que debe su eficacia y su valor al concierto con todos los demás.

Nos inclinamos fácilmente a la aceptación positiva de esta armonía. Pero si reflexionamos sobre ella, no dejaremos de sorprendernos, de admirarla y de reconocer que «Uno para todos y todos para uno» no es el lema de una vana utopía sino la fórmula de la sociedad existente.

Es evidentemente una visión superficial y falsa la que nos representa la masa de los administrados, de los usuarios y de los consumidores como servida por «órganos» como la policía, los ferrocarriles, el comercio, ya que estos «órganos» no son en realidad sino funciones aseguradas por los miembros de esta masa. De forma que el orden social debe considerarse más bien como una maravillosa composición de innumerables trayectorias individuales. Las funciones las desempeñan regularmente los agentes, y los usuarios son regularmen-

te servidos gracias a la maravillosa fidelidad de cada átomo social a su propia trayectoria, a su propio comportamiento, en su doble papel de agente y de usuario.

Pensemos en el desastre que se produciría si un guardaagujas desatendiera su labor durante una sola hora. Pero su caso no es excepcional, sino sólo uno de los más llamativos. Cada irregularidad particular causa una perturbación, y la máquina no podría funcionar si las conductas aberrantes superaran el margen de disfunción que es capaz de soportar sin descomponerse. Una irregularidad general causaría el fin de nuestra especie, ya que cada una de sus unidades es incapaz de atender a sus necesidades. Somos tan conscientes de ello que incluso ante las más colosales causas perturbadoras reanudamos instintiva e inmediatamente los hilos rotos por el bombardeo o la insurrección.

¿Cómo se ha llevado a cabo la división de funciones, cómo los hombres se han ordenado entre ellos y cómo se ha realizado el necesario ajuste?

Podemos pensar que todo ello es fruto de una voluntad. Es la primera respuesta que viene a la mente. Mitos muy diversos —cuyo estudio sistemático, desgraciadamente, aún no se ha emprendido— explican la distribución funcional de los hombres en diversas categorías, a cada una de las cuales correspondería un cierto comportamiento. Esta organización social habría sido decretada por cierto ser, un demiurgo o héroe, o incluso un animal fabuloso, y la fidelidad servil a las conductas tradicionales sería fruto del respeto y el temor. Aquí[5] se representa la ordenación de las cosas naturales y sociales como simultánea y solidaria. Allí, por el contrario, se distingue que los objetos incapaces de voluntad se rigen de manera distinta de los seres humanos. Estos últimos han tenido su instructor particular que, con el tiempo, deja de inspirar una veneración supersticiosa; el mito degenera en algo peor: la falsa historia. Puesto que —se dice— la organización de la sociedad ha sido obra de un hombre, otros pueden reconstruirla sobre otros principios. Al horror sagrado ante cualquier cambio sucede lógicamente la fe en la posibilidad de cualquier cam-

[5] Empleo a propósito la forma vaga «Aquí..., allí, por el contrario...», sin indicar ningún lazo de sucesión lógica para señalar claramente que no me he propuesto el ridículo propósito de condensar en una página el estudio de los mitos y de las doctrinas relativas al orden social. Solamente aludo a ello en la medida que exija el razonamiento. Espero volver un día en una *Teoría de la sociedad*.

bio. El error inmovilista ha engendrado su contrario, el error utópico. La razón de ello es que se permanece en el mismo sistema, en una concepción *voluntarista* del orden social.

La concepción *legalista,* que sólo puede surgir tras un cierto desarrollo del espíritu humano, parte del reconocimiento de las leyes de la naturaleza para afirmar que la sociedad humana tiene también sus leyes naturales; unas leyes que crean y conservan el orden social, lo reparan incesantemente a medida que lo van haciendo más complejo. Aunque en parte esta tesis es correcta, está viciada en sus aplicaciones por una precipitada asimilación de las «fuerzas» que mueven a los hombres a las fuerzas de la naturaleza y por una comprensible impotencia para distinguir entre las «leyes» que rigen los objetos sin alma y las que gobiernan a seres dotados de libertad y de voluntad, lo cual conduce a un cierto *quietismo.*

Ambos puntos de vista, simplificados, del *voluntarismo* y el *quietismo* desembocan, respectivamente, en el socialismo y el liberalismo vulgares, de los que aquí no vamos a ocuparnos. No se ha emprendido aún el estudio positivo de los medios por los que se conserva y repara la armonía social. Tampoco es el caso de afrontarlo aquí. Nos limitaremos a hacer algunas indicaciones que espero sean desarrolladas en otro momento y, si fuere necesario, revisadas.

Los modelos de comportamiento

Comencemos considerando a un hombre cualquiera que desempeña una función y que observa una determinada conducta. Esto nos sugiere naturalmente un elemento móvil que describe una curva dada. ¿Cuál es la fuerza que lo mantiene en esa curva y le hace seguir su trayectoria?

La escuela de Hobbes y Helvetius nos dirá que es el egoísmo, la preocupación por el propio interés. Sobre esta base se han explicado todas las instituciones sociales como resultado de la composición natural y necesaria de intereses egoístas. Se trata ciertamente de bellas construcciones intelectuales,[6] y sería absurdo incriminar las intenciones de sus autores. Lo que les ha inclinado hacia este sistema

[6] Véase en particular la coherente construcción de Ihering en *L'Évolution du droit* (*Zweck im Recht*), ed. fr., O. de Meulenaere, París 1901.

es el deseo, natural en los hombres de ciencia, de encontrar en el orden moral un principio sencillo que desempeñe el mismo papel que la fuerza en el orden físico.

Por más reluctantes que seamos a aceptar este postulado, habría que estarles reconocidos si realmente hubieran construido un edificio coherente. Pero no ha sido así, y la única forma que han encontrado de convertir el egoísmo en instrumento del bien común ha sido dotándole de unos cálculos extraordinariamente clarividentes. Ahora bien, las miras del interés son cortas, por lo que nuestros autores han tenido que acudir a la coacción para garantizar el orden que la sola razón es incapaz de establecer. Partiendo de la eficacia suficiente del egoísmo, llegan a la necesidad de la represión y acaban atribuyéndole un papel excesivo.

El doble error de basar el orden social en el cálculo del propio interés o en la coacción represiva deriva de un error de observación.

Ni el cálculo más clarividente de la propia conveniencia ni el temor al castigo penal determinan en medida apreciable las acciones y las abstenciones del hombre concreto. Éste actúa bajo la influencia de sentimientos y creencias[7] que le dictan su comportamiento e inspiran sus impulsos. Nadie se pregunta cada día, a la hora de ir al campo, a la fábrica, a la oficina: «¿Iré o no?», del mismo modo que nadie se pregunta al ver a un niño a punto de ser atropellado: «¿Le salvaré o no?», o al ver al vecino con una cartera bien repleta en la mano: «¿Se la quitaré o no?»

El hombre es un animal hecho para la vida social. La conciencia inteligente de nuestro interés o el temor a una sanción no son para nosotros sino fuerzas complementarias, útiles para frenar una posible desviación. Pero estas ocasiones son raras; normalmente nos comportamos como personas buenas, como cooperadores escrupulosos, porque existe en nosotros una segunda naturaleza, desarrollada por lo demás sobre un fondo de sociabilidad y de benevolencia que no hay que subestimar.

Ahora bien, ¿cómo actúa esta naturaleza? Sería osado pretender explicarlo. Parece claro, sin embargo, que lo hace a través de imáge-

[7] Observemos que nuestro interés particular, cuando nos inspiramos en él conscientemente, no puede considerarse sino como una creencia entre otras, puesto que es claro que no poseemos nunca todos los elementos de apreciación que nos permitan despejar nuestro interés real.

nes. El lenguaje vulgar proporciona a veces la clave de las operaciones psicológicas, y cuando decimos «No me veo haciendo tal cosa», revelamos que estamos dirigidos por *imágenes o modelos de comportamiento.*

Desde la infancia, una multitud de educadores contribuyen a formar en nosotros esas imágenes. No son sólo los padres, los maestros, sacerdotes, superiores, sino también el condiscípulo al que admiramos, el compañero de trabajo que nos fascina, un difunto cuyo ejemplo nos conmueve. Lo que podemos llamar «herencia social» opera aquí con una fuerza incomparablemente superior a la herencia física: la familia en que nacimos, la patria a la que pertenecemos, la carrera que elegimos, ejercen sobre nosotros un enorme poder de sugestión.

Todo cuanto nos rodea nos susurra nuestro deber; no tenemos más que imitar, que repetir. Y en nuestro espíritu los gestos siempre vistos, las acciones siempre elogiadas, nos proporcionan modelos que seguimos sin pensar. Incluso en su lecho de muerte, los grandes hombres repiten fórmulas y actitudes tomadas de la historia o de los poetas.

Estas poderosas imágenes guían nuestra conducta, la hacen previsible a nuestros contemporáneos y compatible con su conducta. Conservan la armonía social.

Sobre la regulación social

De aquí se sigue que la armonía se ve amenazada cuando se perturban los modelos de comportamiento. Lo cual puede ocurrir incluso en una sociedad estable, donde generación tras generación se distribuyen en las mismas proporciones las mismas tareas y los mismos empleos. Y es lo que sucede casi fatalmente en una sociedad que evoluciona con rapidez, donde se crean sin cesar nuevas funciones y nuevos modos de vida.

Fijémonos en el primer caso. Cada recién llegado a la sociedad, en cualquier situación y en un empleo social, es un sucesor formado mediante ejemplos y mediante lecciones. Ha hecho su aprendizaje, ya se trate de un albañil medieval o de un emperador romano, con aquel al que reemplazará. Su deber es sencillo, pero puede faltar a él. Es el fenómeno de la degeneración de las costumbres, al que los antiguos prestaron tan inteligente atención.

La degradación de las creencias religiosas puede ser su principio, acompañada de una explosión racionalista que ataca a todos los principios que rigen las conductas, se manifiesta incapaz de sustituirlos y hace reinar la anarquía de las opiniones. Pero también la corrupción de las élites puede ser causa de este desconcierto que produce la ruptura del verdadero contrato social, aquel en virtud del cual cada hombre se comporta según su tipo funcional, siempre que el resto de los hombres con los que se relaciona se comporte de acuerdo con los suyos. Así, pues, la irregularidad se propaga de arriba abajo, y a menudo la conmoción intelectual no es más que una consecuencia, porque está en la naturaleza del hombre dudar de su religión porque duda de su obispo más bien que dudar de su obispo porque duda de su religión. De este modo, se destruye la armonía incluso en una sociedad estática.

Mucho más difícil es su mantenimiento, o más bien su incesante restablecimiento, en una sociedad cambiante, en la que nuevas actividades vienen sin cesar a añadirse a las antiguas; actividades que implican nuevos comportamientos y necesitan la adaptación incluso de las que no han sido directamente modificadas.

Cuando se calibra la complejidad del problema, se extraña uno menos de las perturbaciones funcionales que acontecen en una sociedad cambiante que del alto grado de ajuste producido por un secreto automatismo. Se comprende la admiración que los hombres del siglo XIX concibieron por los mecanismos reguladores;[8] pero también se explica que las perturbaciones acumuladas acaben sobrepasando el margen tolerable, sobre todo si los mecanismos pierden progresivamente su virtud.

Conocemos mal estos mecanismos, que apenas han sido estudiados. Pero, dirá alguien, ¿acaso los economistas no han analizado minuciosamente este delicado juego? Cierto, pero el error consiste precisamente en creer que todo el problema pertenece a la competencia de los economistas. Éstos pueden explicarnos cómo la oferta creciente de automóviles reduce progresivamente la demanda de caballos y de coches, hasta eliminarla por completo, cómo las fábricas de automóviles absorben ampliamente el personal de los carroceros y los guarnicioneros, cómo las cuadras se transforman en garajes. Pero aun

[8] Admiración cuyo intérprete más característico es Spencer.

cuando la adaptación cuantitativa se realizara perfectamente, quedaría la cuestión, infinitamente más importante, de la adaptación cualitativa. Entre un guarnicionero que vive en el barrio parisino del Temple, al lado de su taller, y su hijo, perdido en la multitud anónima y cosmopolita de los obreros de Citroën y que vive en un suburbio, se ha producido una profunda transformación en las costumbres, las creencias y los sentimientos; transformación que no puede menos de repercutir en todo el entramado social e incluso acabar afectando al juego de la oferta y la demanda.

Lo que permite que la economía política sea una ciencia es el hecho de que considera la vida social, las actividades humanas, las relaciones y las satisfacciones como la circulación de una misma energía, a veces cinética como el trabajo, a veces potencial como la riqueza, pero homogénea y siempre cifrable en unidades de valor. Pero esto mismo que la convierte en ciencia, la hace incapaz de explicar toda la realidad social, e incluso de dar cuenta de todos los fenómenos que se producen en su propio terreno. Descubre las causas que apartan los capitales locales de las colocaciones locales, gestionadas antes por banqueros locales, y los orientan hacia inmensos depósitos centrales desde donde se distribuyen nacional e incluso internacionalmente; pero no es competencia suya subrayar que quienes manipulan los capitales no son ya los mismos hombres, que pertenecen a tipos diferentes, profundamente divergentes en lo que respecta a sus modelos de comportamiento. Justifica la utilidad reguladora de la Bolsa, pero no se preocupa de saber a qué temperamentos atrae ni qué caracteres desarrolla. Es una ciencia valiosa, pero montada sobre una psicología falsa que considera al hombre como una masa puntual movida por la sola fuerza del interés.

De ahí que el punto de vista del economista sea el último desde el que se perciben las desarmonías sociales. Éstas tienen que afectar a las adaptaciones cuantitativas para que el economistas las tome en consideración. Eso es lo que ha ocurrido. Y las perturbaciones de las funciones económicas se han producido como una fiebre terciana que obliga a tomar conciencia de una enfermedad social que se viene incubando desde hace tiempo.

Nuevos modelos para nuevas funciones

Esta enfermedad consiste en una *in-coherencia* social, una composición imperfecta de conductas an-armónicas, de *in-conductas*, que son fruto de la perturbación de los modelos de comportamiento que acompañan a la evolución social. Estos modelos no se han producido con la suficiente rapidez y con la debida claridad e imperatividad para guiar a unos hombres que se encontraron en situaciones nuevas y a la merced de las sugestiones del interés que, incluso contenidas por el temor a las sanciones penales, resultaban impotentes para lograr conductas armónicas.

El fenómeno de separación del propio elemento es sustancialmente el mismo, ya se trate del campesino lanzado a la fábrica gigantesca o del modesto empleado convertido de pronto en gran especulador. No es, como se ha dicho, el cambio de condición demasiado rápido el que es en sí peligroso; el peligro está en que, al llegar los hombres «desarraigados» o «avanzados» a la nueva condición, no encuentran modelos de comportamiento que gobiernen su nuevo personaje.

Es cierto que llevan consigo unas ideas morales aprendidas en la infancia. Pero la casuística, es decir la aplicación de preceptos generales a situaciones particulares, es un arte difícil, un ejercicio al cual pocos se sienten inclinados. Y mientras no se elabore un conjunto de normas prácticas adaptado a la condición de que se trate, los solos principios generales serán impotentes.[9] Ahora bien, ¿será acaso la autoridad legisladora la que tenga que elaborar este conjunto de normas? No, ciertamente. Sería incapaz de entrar en tales menudencias, ya que no es ningún director de conciencia.

Son propiamente los que crean las nuevas condiciones, las élites innovadoras, convenientemente guiadas por autoridades espirituales, las que tienen que crear el código de conducta, los modelos de comportamiento capaces de armonizar las nuevas funciones creadas por el orden social. Estas élites innovadoras[10] deben al mismo tiempo ocu-

[9] Tomada en este sentido, la fórmula de Durkheim es válida: «La moral no consta de dos o tres normas muy generales que sirvan de hilos conductores en la vida, y que nosotros no tenemos más que diversificar según los casos, sino de un gran número de preceptos especiales.» Durkheim, *De la Division du Travail*, p. 16.

[10] La palabra *élites* denota aquí, evidentemente, el poder de la personalidad, la energía creadora, y no la calidad moral.

parse de aquellos que se sienten atraídos hacia ellas y preparar el marco moral y las circunstancias materiales para recibirlos.

En una palabra, a cada función corresponde su propio código de conducta y su deber de patronaje. Ahora bien, en el movimiento social de nuestro tiempo, los innovadores no han ni elaborado ese código ni tomado conciencia de esos deberes.

Poderes sociales sin ética

Examinemos algunos casos concretos.

Al concebir la *acción* como de reducido valor nominal y al portador, se ha hecho posible la participación del ahorro medio y pequeño en las grandes compañías. Los financieros que movilizan el ahorro han desempeñado un papel muy positivo, siempre que, por un lado, las empresas en favor de las cuales reunían los capitales fueran beneficiosas para la comunidad y, por otro lado, se preocuparan de la seguridad de los ahorros. Sería injusto negar que los financieros tuvieran en el pasado esta doble preocupación; pero jamás se formó una ética financiera de tal modo imperativa que guiara efectivamente la conducta social de estas personas. Por el contrario, lo que ha caracterizado a esta categoría social ha sido una desvergüenza creciente. Los anales del capitalismo están repletos de emisiones que no tenían otro objeto que despojar a los ahorradores, por ejemplo vendiéndoles un título por encima de su valor, provocando luego una bajada exagerada y rescatándolo luego a bajo precio. Al margen de los casos, tan numerosos, de maniobras fraudulentas, también han abundado los casos en los que los promotores eran indiferentes tanto al empleo como a la seguridad de los capitales, preocupándose únicamente del corretaje y la comisión.

Esta indiferencia se intenta justificar en dos ideas falsas: que la afluencia de capitales a una empresa sólo es posible mientras ésta obtiene unos beneficios que denotan su utilidad social e indican la necesidad de su expansión (conclusiones erróneas de una confianza infundada en el automatismo económico); y, segundo, que el promotor de una emisión contrata en pie de igualdad con el ahorrador: consecuencia absurda de la ficción igualitaria que preside al derecho moderno.

Pasemos ahora al industrial, que, apoyándose en amplias aportaciones de capitales, construye una gran fábrica. En cuanto ofrece pro-

ductos y empleos, es un bienhechor social, siempre que, por supuesto, los productos que ofrece sean útiles y que, por otra parte, se sienta responsable de la suerte de sus obreros.

Pero la primera preocupación desaparece por el falso dogma de que la demanda es la medida de la utilidad, sea cual fuere la forma en que esa demanda se haya suscitado, incluso si es fruto de una publicidad imprudente.

En cuanto a la segunda preocupación, se esfuma también en virtud de la ficción de la igualdad. No es el señor, protector y guardián de los hombres que trabajan para él, sino alguien que contrata con ellos en pie de igualdad. De donde el despropósito del siglo XIX de que las estipulaciones del contrato agotan los deberes patronales. Cuando se estudia la jurisprudencia y la legislación de los accidentes de trabajo, salta a la vista esa insensatez: a qué artificios no ha habido que recurrir para justificar la responsabilidad patronal, que debería haberse derivado naturalmente del positivo reconocimiento de un «señorío» económico que implica todas las obligaciones de protección y de asistencia; señorío cuya arbitrariedad estaría limitado por la afiliación sindical de los miembros de la empresa.

Veamos ahora el caso del propietario de un periódico popular. No es un simple comerciante de papel que atiende a una demanda, sino alguien que difunde opiniones, suscita emociones, crea o destruye modelos de comportamiento. Ahora bien, desde el lanzamiento del primer periódico de este tipo no se ha formado una ética de la prensa de gran tirada. La generalización de la enseñanza, destinada a corregir los efectos de la universalización del sufragio, que proporciona a los ciudadanos una instrucción mínima, necesaria para la formación de opiniones sanas, ha generado una reserva ilimitada de consumidores a los traficantes de emociones.

A los espíritus superficiales lo único que les choca es la influencia que la prensa ejerce directamente sobre la marcha de la política. Pero no es aquí donde radica lo esencial del fenómeno, sino en la propagación de modelos de comportamiento antisociales[11] en el hábito que crea a los «razonamientos emotivos».[12]

[11] El periódico sensacionalista da una inmensa publicidad a las conductas aberrantes, a las vidas fuera de lo común. Engendra la ilusión de que la sociedad está compuesta de Landrús, de Staviskys y de Garbos. La excepción parece ser la regla, y en la misma medida se desalienta la fidelidad a las conductas sociales.

El desconcierto que provoca en las costumbres, ayudado además por el cine, es incalculable. El mundo periodístico, mucho más honesto en sentido estricto de lo que suele creerse, es completamente inconsciente de su responsabilidad general.

¿Será preciso añadir algún otro ejemplo? Fijémonos en el agente de publicidad, trabajador de la persuasión, que alquila sus servicios a todo el que los solicite, consiguiendo que el público adopte remedios que pueden ser inoperantes o nefastos —publicidad farmacéutica—, costumbres que pueden ser nocivas —publicidad de aperitivos—, principios políticos destructores —publicidad política o propaganda—.

Consecuencias de una falsa concepción de la sociedad

Resumiendo este apresurado panorama, digamos que el financiero, el industrial, el periodista, el publicitario, aun siendo gente personalmente irreprochable, son culpables de *inconducta* social, por la sencilla razón de que no tienen un código profesional que sea suficientemente preciso y vinculante para canalizar sus actividades hacia determinados fines sociales.

La ineficacia de ese código y de esos modelos de comportamiento se explica en parte por la rapidez de la evolución, pero también y sobre todo por una doble carencia de autoridades espirituales y sociales.

Función de las autoridades espirituales sería seguir la evolución social y precisar las obligaciones especiales que se derivan para cada situación de las verdades morales universales. De nada sirve predicar en una iglesia frecuentada por agentes de bolsa las normas formuladas para los patriarcas campesinos. El agente de bolsa puede escuchar con respeto y marcharse sin haber recibido ninguna indicación útil para su conducta.

Pero las autoridades espirituales, cuya legitimidad se cuestiona, carecen hoy de la seguridad necesaria para desempeñar activamente esta función, y ello las lleva a replegarse a la defensiva en la mera representación del ceremonial.

---

[12] Probablemente es el aspecto más importante, pero imposible de tratar en un repaso tan somero.

La función de quienes son, para fines prácticos, los jefes, los líderes, patronos, señores, guías espirituales, consiste en preocuparse de saber adónde van y adónde quieren conducir a la sociedad. Pero de hecho las palabras 'jefe' y 'líder' no se aplican a ellos; se les niega esta calidad y este título. El falso dogma de la igualdad, que tanto halaga a los débiles, conduce en realidad a la infinita licencia de los poderosos. Jamás la elevación social ha implicado menos cargas; jamás la desigualdad real ha sido más abusiva desde la inclusión en el derecho positivo de una igualdad de principio que entraña la negación de todos los deberes pertenecientes a la condición social. Podemos observar cómo se desarrollan las consecuencias de un pensamiento apresurado que no ha querido reconocer en el mecanismo social sino piezas elementales, los individuos, y una instancia central, el Estado; que ha descuidado todo el resto y negado el papel de las autoridades espirituales y sociales.

Este error se debió a causas intelectuales: a un orden nuevo de estudios se trasladaba la presunción de una ciencia adolescente, embriagada de Newton, que no veía en el universo otra cosa que un burdo juego de fuerzas simples.

También a causas políticas. El Estado y el individuo emergerían triunfantes de una larga lucha librada en común contra unos poderes que el Estado rechazaba como rivales y el individuo como dominadores.

¿Cómo se repartirían la victoria? ¿Conservaría el individuo todo el beneficio de una doble liberación, solución individualista; o bien el Estado heredaría funciones antes desempeñadas por los poderes abolidos, solución estatista? El siglo XIX intentó al principio la solución primera: el Poder, al que nada limita, se limitaba a sí mismo, confiando al juego de los intereses individuales el surgimiento de un orden espontáneo, el mejor posible. A favor de esta abstención se levantaron poderes sociales nuevos,[13] que no eran reconocidos y que encontraron en la absurda negación de su existencia la posibilidad de hacer mil diabluras. Y hemos podido presenciar la aparición de las más fantásticas candidaturas a la autoridad espiritual: han reaparecido las más toscas herejías so color de ideas nuevas, en torno a las cuales se formaron esas iglesias militantes y agresivas que son los partidos actuales.

[13] Los poderes llamados «del dinero», y también los poderes de la prensa.

El resultado ha sido que la insolencia de los intereses y la incompatibilidad de las creencias han hecho preciso el restablecimiento de un orden. Al no disponer, como medio de disciplina, más que del Poder, ha sido necesario otorgarle una función coactiva ilimitada.

Del caos al totalitarismo

En todas las sociedades históricas conocidas han existido, y existirán en todas las sociedades posibles, jefes de grupos, como lo fue el señor feudal o como lo es el capitán de industria. Es este un hecho del que resulta una doble responsabilidad: en cuanto a la inserción armoniosa del grupo en la colectividad, y en cuanto al bienestar del grupo. Estas responsabilidades son naturales: si el derecho positivo las descuida o se niega a consagrarlas, no por ello dejan de existir. Igualmente, en toda función social, sea antigua o nueva, existen los que marcan el paso y establecen los modelos de conducta, los *seniores* que tienen una responsabilidad ejemplar, también ella natural.

Hay muchas clases diferentes de 'notables', y para cada uno de los múltiples papeles que integran el drama social hay *seniores.* Ningún orden social podría mantenerse o restablecerse si los dirigentes de los grupos y los decanos de los colegios no cumplieran su misión esencial, que la autoridad espiritual debe recordarles sin cesar.

Una vana metafísica puede negar su existencia y tratarlos como ciudadanos ordinarios: no por ello son despojados de su influencia y su poder, sino tan sólo descargados de las honorables servidumbres que los convierten en servidores del bien común. El interés se convierte en el único principio de sus acciones, y el desorden lo propagan los mismos que debería establecer el orden. La confusión de los modelos de comportamiento se difunde de arriba abajo, y los individuos pierden, en todas las situaciones y en todas las funciones, la precisa y detallada concepción de sus deberes que los convierte en cooperadores eficaces.

Cuando esto sucede, la cohesión social sólo puede restablecerla un Poder que formula con el mayor detalle las normas de conducta que convienen a cada función. Y como los hábitos, las costumbres, el poderoso regulador interno de los modelos de comportamiento no proporcionan una conformidad espontánea, se impone proporcionarla mediante la coacción.

Pero la represión no puede extenderse a todo y por todo: se necesitarían tantos policías como ciudadanos. Se trata de sustituir la coacción exterior por otra mucho más eficaz, la que se ejerce desde el interior del individuo sobre sus acciones. Se procura que internalice los modelos de conducta, para lo cual es preciso echar mano de los burdos métodos de la sugestión colectiva y de la propaganda. Y esto da origen también a imágenes triviales, indiferenciadas con respecto a la función, al contrario de las que resultan de las influencias morales y de los ejemplos cercanos.

Se crea así una cohesión social mucho más tosca, más primitiva que la que se ha dejado destruir. Se reducen las divergencias de que adolecía la sociedad, pero al precio de diferencias que constituían su civilización.

Es la solución totalitaria, un mal surgido del mal individualista, porque lo contrario que engendra un error no es la verdad, sino otro error.

Los frutos del racionalismo individualista

Incapaces de haber sabido preservar y de saber reconstruir la delicada y cambiante armonía de una sociedad altamente civilizada, volvemos al modo de cohesión de la tribu primitiva. En el frenesí común se forjan fuertes sentimientos que entrañan sus *tótem* y sus *tabúes*, que hay que compartir so pena de ser tratado como *hostis*, enemigo extranjero.

¡Qué dirían los individualistas y los librepensadores de los siglos XVIII y XIX si vieran los ídolos que hoy tenemos que adorar, los sombreros de Gessler que saludar, para no ser perseguidos y lapidados! ¡Cuánto más próxima a las «luces» les parecería la «superstición» que combatían, comparada con la que la ha sustituido! ¡Y cuánto más indulgente el «despotismo» que destronaron al precio de aquellos cuyo peso nosotros soportamos!

Tan respetuosos con la vida humana, tan aficionados a la suavidad de las formas, tan enemigos de la dureza de las penas, tan escandalizados por la injusticia legal, ¿con qué horror no compararían la sociedad que los hizo con la sociedad que nos han legado? Pues hay que convenir, sea cual fuere la simpatía que sintamos por las ideas individualistas, que no se puede condenar a los regímenes totalita-

rios sin condenar con ellos la metafísica destructora que hizo inevitable su implantación.

Ésta sólo quiso ver en la sociedad al Estado y al individuo. Desconoció el papel que desempeñan las autoridades morales y de todos aquellos poderes sociales intermedios que encuadran, protegen y dirigen al hombre, evitando e impidiendo la intervención del Poder. No previó que la destrucción de todas estas barreras y de todos estos baluartes desencadenaría el desorden de los intereses egoístas y de las pasiones ciegas, hasta el fatal y nefasto advenimiento de la tiranía.

Tocqueville, Comte, Taine y tantos otros multiplicaron en vano sus advertencias. Se haría un libro, mejor sin duda que el presente pero con el mismo sentido, si pusiéramos una tras otra todas las profecías que tantos excelentes espíritus prodigaron.

¡Inútiles Casandras! ¿Y por qué tan inútiles? ¿No estarán acaso las sociedades regidas en su desenvolvimiento por leyes desconocidas? ¿Conocemos si su destino es evitar los errores que las conducen a la muerte? ¿Si el impulso que las lleva a su madurez no será el mismo que produce su destrucción? ¿Si su floración y su maduración no se realizan al precio de un estallido de las formas en que se había acumulado su vigor? Fuegos artificiales que no dejarán tras de sí más que una masa amorfa, abocada al despotismo o a la anarquía.

ÍNDICE DE NOMBRES

